المكتبة الثقافية
٨٣

حياد فلسفى

الدكتور يحيى هويدى

١٥ أبريل ١٩٦٣



وزارة
الثقافة والإرشاد القومي
المؤسسة
المصرية
العامة
للتأليف والترجمة
والطباعة والنشر

١٥ أبريل ١٩٦٣





« إننا لم ننهمك فى النظريات بحثاً عن حياتنا ،
وإنما انهمكنا فى حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات »

جمال عبد الناصر

مقدمة

الفكرة الرئيسية التى تدور حولها صفحات هذا الكتاب الصغير ، تتلخص فى البحث عن إمكانية قيام « حياد فلسفى » يساند ، من قريب أو بعيد ، « الحياد السياسى » الذى أصبح شعاراً لنا ولرابطة الشعوب الإفريقية الآسيوية فى المجال الدولى .

وأسارع فأطمئن القارئ الأكاديمى الحريص على أن تظل الفلسفة بمنأى عن السياسة ، أن هذا الكتاب لن يشتمل على أى إقحام متعمد للفلسفة فى السياسة . على الرغم من أن هذا الإقحام ليس فى حد ذاته عيباً . فما يجب أن تظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثورى الذى نعيش فيه . والحق إننى لا أدرى لم يستجيب الأدب والفن وجميع فروع الدراسات الإنسانية لواقعنا الثورى على هذا النحو الرائع الذى نلمسه ، ونطالب به ، وننفذه فى برامجنا ، وتظل الفلسفة وحدها بمفردها بمعزل ، مع أنه كان عليها — باعتبارها علم المبادئ — أن تتقدم الصفوف استجابة لتلك الصيحات التى أخذت ترتفع من الكثيرين ومن الأدباء أنفسهم تنادى بضرورة إقدام الفلاسفة على مثل هذه الخطوة .

وذلك من أجل أن يوضحوا للجميع بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة التى يستخدمها كثير من الناس استخداما غير موفق ، وتتضارب الآراء بشأنها لا لشىء إلا لأنها لم توضع فى الإطار الفلسفى المناسب .

* * *

وأيا ما يكون الأمر ، فليس من واجبنا هنا أن نفصل فى قضية طال النقاش حولها، وذهب فيها البعض إلى أنه لا حرج على الفيلسوف أو الأديب أو الفنان من أن يكون رجل سياسة ، ذا أهداف إصلاحية ، بينما رأى الآخرون غير هذا الرأى . ففى سير الفلاسفة والأدباء والفنانين شواهد كثيرة تؤيد هؤلاء وأولئك معاً . بل غاية مانسعى إليه أن نقدم فى هذا الكتاب إحدى المحاولات التى من شأنها أن تساعد على فهم فكرة الحياد فى ميدان الفلسفة البحتة : أى أن غاية مانسعى إليه هو أن يخرج القارئ منه بإطار عام لفكرة الحياد من الناحية الفلسفية ، يتسم بهذا الطابع الكلى الذى يجب أن يتوفر فى كل دراسة فلسفية . وذلك من أجل أن يسهم صاحب الكتاب بدور متواضع فى تعميق فكرة الحياد التى لايختلف اثنان فى أنها أصبحت —

إلى جانب فكرة القومية العربية — من أهم الأفكار التى تشغل جانباً كبيراً من حياتنا الواعية .

* * *

وللقارئ بعد هذا أن يستخلص من هذا الإطار الفلسفى الكلى ما يريد أن يستخلصه أو يدخل فيه ما يشاء من أفكار أو يطبقه فى ميادين أخرى ، بل له أن يغير فى الإطار نفسه ، لأن صاحب هذا الكتاب من أشد الناس إيماناً بأنه ليس أضر فى ميدان الأفكار من الشعارات أو الآراء المذهبية التى تتبع فلسفة مترمتة ذات اتجاه واحد ، يرسمها صاحبها بالمسطرة والفرجار ، ويقدمها للناس وكأنها الكلمة الأخيرة ، يطالبهم بأن يرددوها ترديداً أو يسيروا إليها معصوبى العينين .

ولذلك ، فلا يفوتنى أن أدعو فى ختام هذه المقدمة إلى مزيد من المحاولات الأخرى التى لاشك أن تعايشها بعضها إلى جوار بعض ، سيؤدى حتما إلى هضم مانسعى إلى هضمه فى ميدان الفكر ، وهو كثير ما ؟

يحيى هويدى

القاهرة فى مايو سنة ١٩٦١

تعريف الفلسفة

نستطيع أن نميز فى الحياة التى يحياها كل منا ثلاثة مستويات، فى المستوى الأول نجد الفرد منصرفا إلى تدبير أمور حياته العملية ، ومعالجة مشاكله اليومية الجارية . وأهم ما تتصف به هذه المشاكل أنها جزئية ، ثرثارة ، يأخذ بعضها برقاب بعض ، وتدور كلها حول الحيـاة الخاصة بالفرد ، وما يعترضه فيها من أمور رتيبة تتعلق بالمأكل والمسكن وتدبير المعاش . لكن من النادر أن نجد إنسانا ما — مهما بلغت درجة ثقافته من ضحالة — يقتصر على هذا المستوى فى حياته . إذ أن لدى كل منا مجموعة من المعتقدات والمبادئ الخاصة التى يسترشد بها فى حياته الخاصة . فنجده مثلا يعتقد وجود إله مدبر لهذا الكون ، أو يعتقد الفضيلة ، أو تغليب مصلحة المجموع على مصلحة الفرد . وقد يعتقد عكس هذه المبادئ تماما . المهم أن هذه المبادئ تكوّن فلسفته الخاصة فى الحياة ، فلسفته التى يدين بها ويسترشد بهديها ، ويمارس حياته على ضوئها . واعتقاد مجموعة هذه المبادئ يمثل مستوى آخر من مستويات الحياة ، يختلف عن المستوى الأول من حيث اتساع أفق الفرد فيه ،

واصطباغه بصبغة كلية تختلف عما نجده فى المستوى الأول من إغراق فى الجزئية . وهذا أمر طبيعى ما دام الأمر هنا أصبح يتعلق بالمبادئ والمعتقدات ، ولم يعد أمرمشا كل جزئية خاصة .
لكن علينا أن لا ننسى أن هذه المبادئ والمعتقدات لا تزال فى هذا المستوى الثانى مبادئ خاصة بالفرد ، تمثل معتقداته الشخصية . واعتقاد الفرد إياها غالبا ما يكون اعتقادا أعمى ، لأنه يهتدى بهديها دون أن يفتش عن الأسس النظرية العامة التى تقوم عليها ، وتجذب غيره من الناس إليها .

بيد أن المبادئ والمعتقدات الخاصة قد تقلق الفرد بدرجة لا يملك بعدها إلا أن يبحث عن « تأصيل » نظرى لها ، وأن يغوص إلى الأسس الكلية التى تدعمها . فى هذا المستوى الثالث من مستويات الحياة يصبح الفرد باحثا فى علم الفلسفة أو فى الفلسفة العامة ، بعد أن كان فى المستوى الثانى ذا فلسفة خاصة فحسب ، أو صاحب وجهة نظر فى الحياة التى يحياها . وإذا كان من المشروع والمستساغ أن يكون لكل إنسان فلسفته الخاصة فى الحياة ، وهذا ما يعنيه رجل الشارع حين يتحدث عن « فلسفته » أو « فلسفة » الآخرين ، فليس من المعقول أن يتعدى كل الناس هذا المستوى فى تفكيرهم ، ويصلوا إلى المستوى

الثالث الذى يصبحون فيه باحثين فى الفلسفة العامة أو علم الفلسفة .

وأهم ما يميز التفكير فى هذا المستوى الثالث أنه يصبح تفكيرا كليا خالصا ، وبهذا يختلف عن التفكير الجزئى الخالص الذى رأيناه فى المستوى الأول ، وعن التفكير الذى رأيناه فى المستوى الثانى والذى نستطيع أن نصفه بأنه جزئى — كلى معا . فإذا كان الإنسان فى المستوى الأول لا يفكر إلا فى مشاكل حياته الجزئية اليومية ، فإنه يأخذ فى المستوى الثانى فى التفكير فى معتقداته ومبادئه التى تتصف بالجزئية . من حيث إنها معتقداته الشخصية الخاصة ، وتتصف بالكلية من حيث إنها تتصل بدنيا المعتقدات . لكن إذا كان الإنسان فى هذا المستوى الثانى — مستوى الفلسفة الخاصة — يعتقد وجود الله اعتقادا أعمى ، نراه فى المستوى الثالث مستوى الفلسفة العامة — يسعى إلى تأسيس هذا المعتقد على أسس نظرية كلية يتحول عن طريقها الاعتقادإلى « إيمان » عميق مدعم بالبراهين والنظريات، وإذا كان فى المستوى الثانى يعتقد اعتقادا أعمى أن من واجبه أن يفعل الخير ويستمسك بأهداب الفضيلة مثلا ، نراه يحاول فى المستوى الثالث أن يبحث عن النظريات الأخلاقية التى تدعم هذه المعتقدات ، ويختار من بينها نظرية تتفق مع معتقده ،

وتصلح مبدأ عاما يتفق حوله غيره من الناس ، فى هذ المستوى الثالث يصبح الفرد باحثا فى الفلسفة أو علم الفلسفة أو الفلسفة العـامة .

فعلم الفلسفة إذن هو العلم الذى يبحث فى الأسس النظرية التى تدعم مجموعة المعتقدات التى يعتقدها كل منا فى حياته الخاصة وتمثل ما يسميه الناس عادة : « بالفلسفة الخاصة » بـكل شخص منا فى الحياة . والذى نريد أن نخلص إليه من هذه التقسيمات: أن الفلسفة ليست — على عـكس ما يتوهم بعض الناس — علما يحلق بالناس فى أجواء بعيدة عن حياتهم ، بل هى بالأحرى البحث فى تعميق هذه الحياة والنفاذ إلى أعمق أعماقها عن طريق الاهتداء إلى المبادئ الـكلية العامة التى تقوم عليها . فالفلسفة إذن تعميق للحياة وليست تحليقا بعيدا عنها . والفلاسفة ليسوا قوما حالمين يعيشون فى أبراج عاجية ، بل هم أناس بلغ من حبهم للحياة أن استغرقوا فى تعمقهم لهـا ، من أجل أن يقدموا لنا خلاصتها ممثلة فى الأسس الـكلية التى تقوم عليها . ولا أدل على ذلك من أننا نتساءل عن معنى الحياة لو كانت قد خلت من هذه النظرات الفلسفية التى قدمها لنا الفلاسفة على مر العصور ، وحاولوا فيها أن يعمقوا كلا من وجودهم الخاص والوجود العام ،

باحثين عن علاقة الإنسان بالكون حوله، وبخالق هذا الكون، بعالم الأشياء وعالم الأشخاص.

وهنا تبدو أمامنا أهمية الدراسات الفلسفية واضحة للعيان. فهي وحدها التي نستطيع عن طريقها أن نعمق حياتنا ونعرف أنفسنا. وهي وحدها القادرة - كما قال الرئيس جمال عبد الناصر في الاحتفال بعيد العلم عام ١٩٦٠ - «على تمكين القيم الروحية والمعنوية من إقامة إطار يشد المجتمع كله إلى بعضه ويربط إمكانياته كلها برباط الوحدة والتضامن». وهي وحدها القادرة على صقل الوعي العام، ذلك الوعي الذي كثيراً ما يصنع المعجزات، كما صنع معنا. لأن العصر الذي نعيش فيه، لو علم السذج، ليس فقط عصر العلم، بل هو أولا وقبل كل شيء عصر الشعوب: الشعوب القادرة بوعيها على كسب كثير من المواقف. وهذا الوعي لايمكن أن يترك هكذا بلا دراسة أو توجيه أو تخطيط. ومهمة هذا كله، ومهمة تعميق حياتنا أيضاً، تقع على عاتق الدراسات الإنسانية بعامة والفلسفية منها بخاصة.

صلة التفكير الكلى
بالواقع العميق

لا بد لنا من وقفة أخرى عند الطابع الكلى الذى تتسم به المباحث الفلسفية . وذلك لأن هذا الطابع كثيراً ما يخيف الناس ، ويبعدهم عن الفلسفة . وما أكثر ما اتهم الفلاسفة بسببه بالبعد عن الحياة . فالأمور التى اعتاد الناس أن يتناولوها فى حياتهم أمور جزئية ، والناس يجيزون أن يهتم الإنسان بهذه الأمور الجزئية ، ولا يجيزون أن يعالج مباحث كلية تماماً كتلك البحوث التى يقدمها لهم الفلاسفة . بل إنهم ليعجبون كيف يتسنى للإنسان الفرد أن يبحث هذه الأمور الكلية .

لكن هذا العجب يزول أو ينبغى أن يزول ، إذا علم الناس أن هذه المباحث الكلية لا تشتمل إلا على الأصول النظرية لمعتقداتهم الخاصة . فالفيلسوف لا يفعل شيئاً إلا أن يصب هذه المعتقدات الخاصة فى إطاراتها الكلية ويضعها فى بناء نظرى عام ، وهو فى هذا ليس بدعاً ، لأنه يتفق فى المنهج مع ما يقوم به العالم والأديب والفنان . فالعالم التجريبى يبدأ باستعراض بعض الوقائع

الجزئية ، ثم يحاول الكشف عن العلاقات القائمة بينها ، وذلك بالبحث عن القانون العلمى الذى ينظمها . أى أن بحثه يبدأ بالجزئى ويصب فى الكلى. والأمر شبيه بذلك فى الفن والأدب ؛ فالأديب أو الفنان عندما يصور لنا حياة فرد معين او مجموعة من الأفراد فى قصة أومسرحية أو لوحة، فإنه لا يفعل ذلك غالبا إلا ليثير مسألة كلية أو يرمز إلى أوضاع أو خصائص عامة فى الإنسان ككل، أو فى المجتمع الذى يعيش فيه أو فى الإنسانية جمعاء . إنه يلتقط موقفا فردا من الحياة ، ثم يشعرنا — تلميحا لا تصريحا — بأن هذه الموقف الفرد يعكس مسألة كلية عامة . وإلا لكانت لقطاته مجرد تسجيلات مبتذلة ساذجة تمضى بمضى الأحداث أو الأشخاص التى يصورها . بل إن الفنان أو الأديب لا يمكن أن ينفعل انفعالا تاما بالحدث الذى يصوره إلا إذا كان قد عمق هذا الحدث بدرجة كافية . وهذا « التعميق » للحدث لا يعنى إلا أن الحدث قد أصبح له دلالة كلية معينة . وإلا ، لو كان الأمر خلاف ذلك ، فخبرنى — أثابك الله — لم نظل نعجب ، نحن أبناء القرن العشرين ، بالآثار التى خلفها لنا سوفوكليس وأرسطوفان وشكسبير وليوناردو دى فنشى ؟ أليس مرجع هذا أننا نلمس فى اللقطات الفنية التى قدموها لنا معانى كلية أو نماذج

بشرية عامة نرى فيها أنفسنا ، على بعد الشقة التى تفصل بيننا وبين انتيجون وأوديب ملكا عند سوفوكليس ، وبيننا وبين السحب والطيور عند أرسطوفان ، وبيننا وبين روميو وجوليت وهاملت وعطيل عند شكسبير ، وبيننا وبين الموناليزا أو الجوكندا عند دى فنشى؟ أليس مرجع هذا أننا نرى فى هذه اللقطات الفنية معنى الإنسان المجرد ، وصفاته الكلية العامة : صراعه مع القدر ، النفاق ، الغيرة ، النفس المطمئنة ؟ .

* * *

الفن الخالد كله من هذا الطراز : مواقف جزئية تعكس معنى أو إطارا كليا . إلا أن علينا أن ننبه إلى ان الفنان لا يصرح مطلقا بالدلالة الكلية التى ترمز إليها لقطته الفنية ، وتظل هذه الدلالة مهوّمة أو محاقة على لقطته الفنية الجزئية ، وكأنها تنتمى إلى عالم آخر من « القيم » أو من « الماهيات المعقولة » يلتقى عندها الناس كلهم . نقول إن هذا المعنى يظل يهوم على فصول المسرحية أو أجزاء القصيدة أو أركان اللوحة الفنية . . . الخ ، دون أن يظهر ظهورا تاما أو دون أن يخرجه الفنان من هذا الوجود الماهوى (بالنسبة إلى الماهية) إلى الوجود الشيئ . وذلك ليضمن تشويق الجماهير إلى فنه . لأنه لو صرح لهم بفكرته بطريق مباشر لذهب عن العمل الفنى هذا الجو السحرى الذى

يجب أن يكتنفه ويظل محتفظا به إلى أمد طويل . وهذا هو الفارق بين الفن والعلم . فعلى الرغم من أن كلا من الفنان والعالم يبدأ بالجزئى ويصبه فى الكلى إلا أن العالم يصرح بالقانون الكلى أو العلمى الذى ينظم ظواهره الجزئية . أما الفنان فلا يصرح أبدا بالدلالة الكلية التى يرمز إليها عمله الفنى ، ويفضل أن يترك للجمهور مهمة استخلاصها وتخمينها .

إذا صح هذا ، فلنا أن نتساءل : لم يلقى الناس بتهمة البعد عن الواقع فى وجه الفيلسوف وحده ، حين يحاول أن يفتش عن المبادىء والأسس الكلية التى تدعم معتقداته الجزئية الخاصة ولا يلقون بها فى وجه الأديب والفنان والعالم مع أنهم لا يفعلون إلا ما يفعله الفيلسوف فيخرجون من ملاحظاتهم الجزئية الخاصة إلى قضايا أو قوانين كلية عامة ؟ .

والجواب ان هذا راجع إلى نقطة البدء التى يبدأ منها الفيلسوف مهمته . فإذا كان العالم يتخذ نقطة بدئه من وقائع جزئية ، وإذا كان الفنان يبدأ من لقطات جزئية، فإن الفيلسوف يتخذ نقطة بدئه من « المعتقدات الخاصة » . وهذه المعتقدات ـ كما رأينا ـ تتصف بأنها جزئية ـ كلية معا. والفيلسوف مطالب بأن يأخذ هذه المعتقدات التى لا تخلو من الطابع الكلى فيجعلها

أكثر كلية بأن يبحث عن الأسس النظرية التى تدعمها . ولذلك تبدو المباحث الفلسفية أكثر كلية من الأبحاث العلمية ومن الأعمال الأدبية والفنية . والناس قد اعتادوا أن يقرنوا بين الكلية وبين البعد عن الواقع ، أو – والمعنى واحد – بين الجزئية والقرب منه .

لكننا قد رأينا أنه إذا كانت المباحث الفلسفية بعيدة عن الواقع الشيئى الجزئى وعن الحياة السطحية البسيطة التى اعتاد الناس التعلق بها ، وفهم الواقع فى حدودها ، فهى تتصل اتصالا وثيقا بواقع آخر نلتقى به كلما تعمق كل منا حياته الواعية الجادة . إذ أننا سنلتقى دون شك فى هذا النوع من الحياة ببعض المعتقدات الخاصة التى تمثل « الوقائع » التى يبدأ عمل الفيلسوف منها ، من أجل أن يعمقها ويهتدى إلى الأصول والقوالب النظرية التى تدعمها . وحينئذ سنلمس الصلة الوثيقة بين المباحث الفلسفية وبين الواقع العميق الذى يشعر كل فرد – لا ، بل وكل مجتمع – بضرورة الغوص إليه ليزيد من معرفته لنفسه .

فلسفة المواقف ضد فلسفة المذاهب
وفلسفة الوجود ضد فلسفة المعرفة

والآن وقد انتهيت من تعريف موضوع الفلسفة كما أفهمها، أنتقل من ذلك إلى الحديث عن الحياد الفلسفى الذى يدور حوله موضوع الكتاب ، مفترضاً أن « الحياد » أصبح يمثل فى الحياة الواعية لكل منا ، نحن أبناء الشرق العربى ، أحد معتقداتنا الخاصة . وبالتالى فإن محاولة التفتيش عن النظرية الكلية العامة التى يصب فيها هذا المعتقد الخاص محاولة فلسفية أصيلة ، لاتختلف فى جوهرها عن محاولة التفتيش عن أية نظرية فلسفية تدعم المعتقدات التى يعتقدها كل منا فى حياته الخاصة : مثل اعتقاده بوجود إله ، أو اعتقاده بضرورة عمل الخير ، أو اعتقاده بأن مطالب الروح أسمى من مطالب الجسد .

وأقول إنها محاولة فلسفية جادة لأن الإنسان المعاصر لم يعد ذلك الإنسان المجرد أو «الحيوان العاقل» الذى يقنع بأن يقول عن نفسه : إنه يمثل « كل الناس » مع أن هذا لايعنى فى حقيقة الأمر إلا شيئاً واحداً وهو أنه لا يمثل أحداً منهم . بل هو ذلك الإنسان المعين ، الذى ينخرط بوجوده ويمتد بجذوره فى مجموعة

من المواقف التي تميز وجوده عن وجود الآخرين . ومعنى ذلك، أن كلا منا إذا أراد حقاً أن يفهم حياته ويتعمقها ، فليس له أن يتجاهل الظروف والمواقف التي يوجد ملتحما وإياها التحاما مباشراً . وليس من شك في أنه إذا اتسع إدراكنا لهذه المواقف قليلا، بحيث لم نعد نكتفي بفهمها في معناها الفردي الخالص الذي يجعلها تدور فقط حول الحياة الشخصية بالفرد ، على نحو ما يفعل الفلاسفة الوجوديون مثلا ، فسيكون بوسعنا أن ندخل فيها بعض المعاني العامة التي تحركنا لا كأفراد بل كأبناء حضارة واحدة ، أو مجتمع واحد . ومن بين هذه المعاني أو الأفكار ، فكرة الحياد الإيجابي ، وفكرة القومية العربية اللتان لا خلاف مطلقاً في أن الفضل كل الفضل لهما في تعميق حضارتنا العربية المعاصرة . فجدير بنا إذن ، لكي نكون فلاسفة ، أن نسعى إلى تعميق وجودنا وحياتنا الواعية ، عن طريق تعميقنا للمعتقدات التي أصبحت تدور عليها هذه الحياة . وأهم هذه المعتقدات الإيمان بالحياد ، والإيمان بالقومية العربية .

وأول ما يجب ملاحظته بصدد هذين المعتقدين أو المبدأين، أننا عندما نقدمهما للعالم لا نشعر بأننا نقدم بناء مقفلا من الأفكار ، أو « مذهباً » يقوم على فكرة واحدة تمثل الخيط الذي نجذبه

فتأخذ جميع الأفكار الأخرى فى الحركة والظهور . كلا ؛ فإن هذا النوع من الفلسفة يقوم على مجرد إنشاء نظرى ، ويخضع لصرامة عقلية جامدة ، ويستوحى عدداً من « الكليشهات » التى أعدت إعدادا سابقاً . والفلسفة التى من هذا الطراز هى الفلسفة المذهبية ، أو « فلسفة المذاهب » . يقابلها نوع آخر من الفلسفة أو التفلسف ، وهو « فلسفة المواقف » أى تلك التى لا تقوم على هذا الإعداد النظرى السابق ، ولا تستند على ذلك الإنشاء المذهبى المجرد . بل تتمثل فى مجموعة من المواقف، اجتازها الفرد أو الأمة، واستوحاها أو استوحتها من الواقع الذى عاش أو عاشت فيه . وهى ، فضلا عن هذا ، فلسفة مرنة ، قابلة للتطور ، قابلة فى كل وقت لإدخال عناصر جديدة فيها . وفلسفتنا فى الحياد ، وفلسفتنا فى القومية العربية تنتميان إلى هذا النوع الأخير من التفلسف : التفلسف بحسب المواقف . فليس من شك فى أننا لم نصل إلى فكرتى الحياد والقومية العربية بعد إعداد نظرى مذهبى ، بل وصلنا إليهما نتيجة لمواقف عشناها ، وظروف مارسناها ، وتجارب عانيناها .

وهذه الملاحظة تجرنا إلى ملاحظة أخرى تتعلق أيضاً بهاتين الفكرتين . وهى أنهما لا تمثلان بالنسبة إلينا مجرد « حقائق »

بل « حقائق واقعة » أو وقائع . ومعنى ذلك أنهما بالنسبة إلينا ليستا مجرد « صور ذهنية » تنتمى إلى « عالم المعرفة » ، بل ينتميان إلى « عالم الوجود » ذلك أننا إذا اكتفينا بالنظر إليهما على أنهما تنتميان إلى عالم المعرفة ، فسنتلمس الطرق المختلفة التى تؤدى بنا إلى معرفتهما معرفة نظرية ، دون أن نصل فى ذلك إلى شىء ذى بال . وقد نظل على خلاف دائم بصدد تحديد مصادر معرفتهما . أما إذا نظرنا إليهما على أنهما ينتميان إلى عالم الوجود ، أو عالم « الحقائق الواقعة » فسنبدأ من وجودهما أمامنا وجوداً واقعياً . ومن ثم ، ستختلف نظرتنا إليهما اختلافا بينا .

خذ مثلا فكرة القومية العربية . فبدلا من أن نجهد أنفسنا فى « معرفة » مصادرها ، فإن هذا البحث النظرى يقودنا إلى أن نردها تارة إلى الدين الإسلامى ، وتارة أخرى إلى الجنس العربى ، وتارة ثالثة إلى وحدة الأرض الطبيعية . . . وغيرها . ، ثم نكتشف فى نهاية الأمر أن هذا البحث النظرى فى المعرفة ، قد قدم لنا «مذهباً» يختلف فى قليل أو كثير عن القومية العربية الماثلة أمامنا ، أو عن وجود هذه

القومية ، بدلا من أن نقوم بهذا ، أو نبدأ بمحاولة « معرفة » القومية العربية ، علينا أن نبدأ « بوجودها » . أقول هذا لأن بعض كتابنا يبدأون أبحاثهم النظرية عن القومية العربية بأفكار «جاهزة» تمثل عندهم مقولات أو إطارات أو قوالب ، أعدوها إعداداً سابقاً في عقولهم، ثم قاموا بعد ذلك بنشرها على «وجود» القومية العربية ليصبوه فيها صباً . لكن الأمر ينتهي بهم دائماً إما إلى التعسف وإما إلى الاعتراف بأن وجود القومية العربية شيء آخر غير هذه القوالب التي أعدوها . وذلك لأنه ، ككل وجود ، أكثر شمولا واتساعاً من أية محاولة نظرية أو عقلية لمعرفته .

إلى هؤلاء نوجه الحديث فنقول : إننا نعيش القومية العربية قبل أن نعرفها معرفة نظرية ، بل في استقلال عن هذه المعرفة . وحياتنا لها أغنى بكثير من أي إعداد نظري ، قد يوصلنا إلى معرفة جانب أو جانبين منها ، ولكن هيهات أن يقدم لنا تجربتها الحية . فعلينا إذن أن نبدأ من هذه التجربة الحية معها ، أو من التحامنا المباشر وإياها أو من مجموعة المواقف التي أدت إلى بروزها أمامنا حقيقة واقعة . علينا أن نبدأ منها باعتبارها «وجوداً». وحينئذ سيقودنا تحليل هذا الوجود وهذه المواقف

إلى اكتشاف مقومات كثيرة متشابكة للقومية العربية . أو على الأقل ، فإن هذا البدء سيمنعنا من أن نرد هذه القومية إلى الدين الإسلامى مثلا ، وقد يقودنا إلى أن نستبدل بفكرة الدين الإسلامى فكرة أخرى هى فكرة الحضارة الإسلامية. وقد يقول قائل : وما هى الحضارة الإسلامية ؟ أليس مردها فى نهاية الأمر إلى الدين الإسلامى ؟ وردنا على ذلك : أن الفارق بين الحضارة الإسلامية و الدين الإسلامى كالفارق الذى وضعناه هنا بين الوجود و المعرفة. فالذى يبدأ من حضارة معينة ، أو من الوجود الحضارى لأمة من الأمم ، ثم يأخذ فى تحليله تتكشف أمامه كل العناصر التى ساهمت فى إعداده ، ومن بينها الدين ، وليس من شك فى أن الدين الإسلامى قد أثر فى أبناء الأمة العربية ، من مسلمين ومسيحيين على السواء . أما الذى يبدأ بالدين الإسلامى ، فقد لا يصل أبداً إلى الكشف عن جميع مقومات الحضارة الإسلامية ، وسيكون كمن يكتفى بالنظر إلى منظر عام من نافذة جانبية .

وعلاقة الجنس بالحضارة هى نفس هذه العلاقة التى نتحدث عنها هنا بين المعرفة والوجود ، بين الجزء والكل ، بين البحث النظرى الفقير والواقع الحى الغنى . هذا فضلا عن أن إقامة

القومية العربية على فكرة الجنس دعوة عنصرية لاتتفق مع مبادئ القرن العشرين ، ومع مقاومتنا لكل تفرقة عنصرية أو جنسية فى المجال الدولى .

فمن أجل أن نرى الأشياء بوضوح ، ومن أجل أن تتكشف أمامنا فى كل جوانبها ، علينا أن نحذر الاكتفاء بزاوية واحدة مهملين الزاويا الأخرى . والاكتفاء بزاوية واحدة من زوايا الشىء والحقيقة خطأ شائع ، غالباً ما يقع فيه الشخص البعيد عن هذا الشىء أو الذى يقف منه موقف المتفرج ،أو الذى يبدأ باختيار نافذة يطل عليه منها . وهذا هو موقف من يكتفى من الأشياء بمعرفتها ، ضاربا صفحا عن تجربته الحية مع وجودها . أما ذلك الذى يبدأ بأن يضع نفسه وجها لوجه أمام وجود الشىء وينغمس بكل كيانه فيه ، ليعيش كل جوانبه ، فمن المحقق أنه يرى الشىء فى صورته الكاملة ، ومن المحقق أيضاً أن تجربته معه تكون تجربة ثرية متعددة النواحى .

وما قلناه بالنسبة إلى القومية العربية ، نقوله أيضا بالنسبة إلى الحياد . فالحياد الإيجابى أصبح بالنسبة إلى كل منا وجودا لا مجرد معرفة . إنه تجربة يعيشها ، لا مجرد فكرة يبحث عن مبرراتها النظرية . بل إننى أزعم أن من يبدأ بمحاولة معرفة حيادنا لا به

أن يكون شخصا غريبا عنا . لأنه ينظر إليه نظرة المتفرج ، وهى نظرة كل فيلسوف عقلى ، يحاول تأمل الوجود ، من على بعد ، تأملا عقليا فيرده إلى بعض المقولات التى تشكله تشكيلا سابقا . أما نحن ، فحيادنا يمثل وجودنا ، وجودنا الذى نمتد بكياننا فيه . إنه تجربة حية مشتركة ، عشناها معا ، ولم نهتد إليها إلا بعد أن اجتزنا فترة من أقسى الفترات علينا ، كنا فيها نهبا للانحياز .

* * *

خلاصة هاتين الملاحظتين التمهيديتين إذن ، أن فلسفتنا فى الحياد ـ ولنترك جانبا موضوع القومية العربية الآن ـ تتصف أولا بأنها فلسفة مواقف وليست فلسفة مذاهب ، وتتصف ثانيا بأنها تعتمد على الوجود لا على المعرفة . ونقصد من وراء تفضيلنا الوجود على المعرفة أننا لا نريد أن نورط أنفسنا فى معرفة عقلية نظرية بصدد الحياد ، بل نفضل أن نبدأ من تجربتنا الحية المباشرة معه ، منه باعتباره حقيقة واقعة ، حقيقة عانيناها وامتزجت بكياننا ، لا بل بقطرات دمائنا ، ذلك أننا لم ننته إلى فلسفتنا الحيادية ، ونحن جلوس على المكاتب أو فى قاعات الدرس . بل انتهينا إليها بعد معارك طويلة خضناها مع الاستعمار وأعوانه . ولذلك نستطيع أن نقول إننا قد شعرنا بها قبل أن نعرفها .

وصدق الرئيس جمال عبد الناصر إذ قال فى الاحتفال بافتتاح مجلس الأمة السابق .

« إننا لم ننهمك فى النظريات بحثا عن حياتنا ، وإنما انهمكنا فى حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات » .

والذى ينهمك فى النظريات بحثا عن الحياة ، هو من يريد أن تكون فلسفته فلسفة مذاهب لا فلسفة مواقف ، وهو أيضا من يفضل المعرفة على معاقرة الوجود . وهو من أجل هذا وذاك ، ليس تام التوفيق ولا راسخ الإيمان .



الحياد فى الإدراك الحسى

لنمض بعد هذا فى إقامة الحياد الفلسفى الذى نسعى لإقامته فى هذا الكتاب . ولنبدأ بالحديث عن الحياد فى باب الإدراك الحسى . وهو حديث يهم الأديب والفيلسوف معا .

عندما أقول : « هذه الوردة حمراء » . أو « هذه المائدة مستديرة » . فهل احمرار الوردة فى العبارة الأولى صفة ملازمة لوجود الوردة أو أنه تعبير لما أراه أنا فيها ؟ وهل استدارة المائدة فى العبارة الثانية قائمة فى المائدة أم أن عقلى هو الذى جعلنى أدركها على هذا النحو ؟

إن القارئ الذى لم يألف حديث الفلاسفة قد يجد غرابة فى وضع المشكلة على هذا النحو . وقد لا يجد فى الأمر مشكلة على الإطلاق . فقد يقول : إن الوردة حمراء ، وأنا أراها بهذا اللون أيضا . والمائدة مستديرة ، وأنا أدركها على هذا النحو . وهذا ما يحدث دائما . فلا داعى لإثارة مشكلة لا وجود لها .

لكن الأمر ليس بهذه البساطة التى يتصورها هذا القارئ . علينا أن نفرق بين شيئين : بين احمرار الوردة ورؤيتى للون الأحمر ، أو بين استدارة المائدة وإدراكى لهذه الاستدارة .

حقا ، إن الرجل العادى لا يفرق بينهما لأنهما ملتحمان دائما أمامه و يتمان فى لحظة واحدة. وعدم تفرقته بينهما لا يرجع إلى أنه يحيل أحدهما إلى الآخر ، فيصبح اللون الأحمر مثلا مجرد إدراكى أنا له ، أو يصبح — على العكس من ذلك — إدراكى للون الأحمر مجرد نسخة من الاحمرار القائم فى الخارج ، بل يرجع إلى موقفه الساذج وعجزه عن اكتشاف مبرر لهذه التفرقة . لكن من اليسير أن نلفت نظره إلى أنه بصدد شيئين مختلفين تماما . فنقول له مثلا : إن الإحساس الذاتى باللون الأحمر يختلف من شخص إلى آخر باختلاف تجاربه ، فقد يثير هذا اللون فى ذهن شخص معين معنى الدم والجريمة ، وفى ذهن الجراح صورة حجرة العمليات ، وفى ذهن شخص ثالث معنى اللوعة وحرارة الحب ، وقد يوحى إلى شخص بمعنى الخجل ، وغير ذلك . ثم إن الاحمر لون عام : قد يكون قانيا فى حمرة الدم الفاسد ، وقد يكون فاتحا فى لون شراب الورد ، وقد يكون بين بين فى لون ثمرة الكريز ، وقد يكون أيضا فى لون الشفاه النضرة التى ما تزال تنضح بحرارة الشباب... والإحساس بهذه الدرجات من الحمرة يختلف من شخص إلى آخر . فلا يمكن إذن أن تفرض على أعين الناس إدراك شىء معين أو لون معين على نحو خاص يتفقون

حوله جميعا . ثم لابد كذلك لهذا القارئ أن يسلم بأن « عين الرضا » ترى الأشياء والألوان والأشخاص على نحو معين ، وأنها تلونها بلون خاص يختلف عما تلتقطه منها « عين السخط » ولا بد له أن يسلم أيضا بأن ما يقدمه لنا الفنان أو الأديب عن منظر معين ، يختلف باختلاف الحالة التى يكون عليها الفنان من سرور أو حزن .

فهذه الأمثلة على بساطتها تثبت أن الإدراك ذاتى ، أو أن الذات تتدخل فى عملية الإدراك لتخلع على الشىء المدرك ماليس فيه ، وتلونه بلون خاص . أو هى تثبت أننا فى عملية الإدراك نكون بصدد شيئين : الإدراك ، والشىء المدرك : إدراكى للون الأحمر ، والاحمرار القائم فى الوردة .

وبوسعنا أن نثبت هذه التفرقة بين إدراك اللون الأحمر ، والاحمرار القائم فى الوردة بطريقة أخرى ، نبدأ فيها لا من الإدراك بل من الاحمرار القائم فى الوردة . أى بوسعنا أن نثبتها لا عن طريق ذاتية فعل الإدراك ، بل عن طريق موضوعية الصفة القائمة فى الشىء . فنقول مثلا لهذا القارئ العادى ، إنه عندما يشيح بوجهه عن الوردة ، فإن إدراكه للون الأحمر سيكف عن الوجود ، أو — على الأقل — لم يعد موجودا .

كل هذا يؤكد أننا نكون فى عملية الإدراك بصدد شيئين لا شىء واحد ، وأنه إذا كان الرجل العادى لا يفرق بينهما أو إذا كان يقصد الشيئين معا عندما يتحدث عن الإدراك الحسى ، فعلينا أن نبدأ بالتفرقة بينهما ، لكى يتسنى لنا على الأقل أن نضع المشكلة على نحو ما يضعها الفلاسفة . علينا إذن أن نفرق فى عملية الإدراك الحسى بين المعطيات الحسية من ناحية (احمرار الوردة مثلا) وبين الإدراك الحسى لهذه المعطيات (رؤيتى أو إدراكى لهذا اللون الأحمر) .

وبعد هذه التفرقة ، نعود إلى سؤالنا الذى وضعناه لأنفسنا أول الأمر ، وهو : عندما أقول إن هذه الوردة حمراء ، فهل أقصد أن أعبر بهذه القضية عن الاحمرار القائم فى الوردة أو عن إدراكى أنا للون الأحمر ؟

* * *

يقول الفلاسفة المثاليون : إنه لا فارق مطلقا بين احمرار الوردة وبين إدراكى للون الأحمر . وعدم تفرقتهم بينهما لا يرجع - كما هو الحال عند الرجل العادى - إلى عجزهم عن إقامة التفرقة . بل يرجع - على العكس من ذلك - إلى رغبتهم فى إحالة صفة أو صفات الأشياء إلى إدراكى لها أو إلى رغبتهم فى إلغاء «وجود» الصفات باعتبارها قائمة فى الأشياء والنظر إليها على أنها مجرد

صفات مدركة . وحجتهم فى هذا أنى لا أستطيع أن أزعم أن ثمة احمرارا فى الوردة إلا إذا أدركته . بل إنهم لا يقصرون كلامهم هذا على وجود الصفات ، لكنهم يعممونه على وجود الأشياء نفسها باعتبار أن الشىء ليس إلا مجموعة من الصفات . فهذه الوردة التى أراها ليست مجرد لون أحمر بل هى رائحة معينة ، وقد يكون لها طعم معين ، وقد تقدم إحساسا لمسيا معينا كذلك. وهى فوق هذا وذاك جسم ذو حجم معين ،وذو شكل معين أو هيئة معينة ، وقائم فى مكان معين . لكن كل هذه الصفات التى يبدو بعضها على الأقل على أنه قائم فى الوردة مثل الحجم والشكل لا وجود لها عند هؤلاء المثاليين إلا باعتبارها مدركة بحاسة من الحواس . وحجتهم فى ذلك هى نفس الحجة التى ذكرناها لهم فيما يتعلق باللون ؛ وهى أنى لا أستطيع أن أعرف إذا كان لهذه الوردة شكل أو حجم معين إلا إذا أدركتهما .

فخلاصة موقفهم إذن أن « الوجود إدراك » . أى أن وجود الصفات ووجود الأشياء نفسها قائم فى مجرد إدراكنا له ، على النحو الذى ندركه ، وبالطريقة التى تتراءى لنا .

* * *

هذا هو خلاصة موقف المثاليين فى هذا الباب ، لكننا نتساءل،

ونرجو أن يتساءل معنا القارئ العادى الذى نسعى فى هذا الكتاب إلى جذبه معنا لأنه يهمنا أكثر من الفلاسفة ولأن الكتاب موجه إليه أصلا . فنقول :

هب أننى وضعت الوردة الحمراء أمام عدد من الناس. فلا شك أن إدراك كل منهم للونهـا الأحمر سيختلف باختلاف تجاربه وما يثيره هذا اللون فيه . وقل هذا أيضاً بالنسبة إلى الطعوم والأرابيح . ولاشك كذلك أن إدراك كل منهم لحجم الوردة أو شكلها سيختلف باختلاف مناسبات كثيرة : قربه أو بعده عنها ، وجوده فى مواجهتها أو على يمينها أو على يسارها مثلا، قوة نظره أو ضعفه . لكن على الرغم من كل هذه الخلافات بين هؤلاء الأشخاص فى إدراكاتهم إلا أنهم سيتفقون جميعهم فى أنهم بصدد وردة ، وسيقولون جميعاً عن لونها : إنه أحمر ، وسيجمعون تقريباً على أنها ذات شكل معين وحجم معين ، باستثناء بعض الخلافات الفردية .

والسؤال الذى نريد أن نسأله الآن هو : لم يتفق هؤلاء الناس فيقول جميعهم : إننا نرى وردة ؟ بل لم يتفقون تقريباً حول اللون والشكل والحجم ؟ لابد إذن أن ما أدركه كل منهم ليس إلا جانبـاً واحداً فقط من وجود الشيء الذى أمامهم ،

بل من وجود هذه الصفة أو تلك . ولابد إذن أن الشيء الذى أمامهم يتمتع بوجود يتعدى مايدركونه منه . بل لابد أيضاً أن وجود الشيء أو جزءاً من هذا الوجود على الأقل لم يتأثر أمام ذاتية فعل الإدراك واستطاع أن يصمد أمامها . وهذا الجزء من وجود الشيء هو الذى يجعل الناس يتفقون حول حقيقة الشيء وحول صفاته .

ومن هنا يبدو واضحاً للعيان ماذهب إليه المثاليون من تطرف عندما أحالوا كل وجود الشيء إلى ماندركه منه ، فى حين أن الإنصاف كان يملى عليهم أن لا يحيلوا إلى الإدراك إلا جزءاً من هذا الوجود فحسب .

* * *

وثمة نقطة أخرى نريد أن نلفت نظر القارئ إليها . فقد قلنا إن لون الشيء أو شكله أو حجمه يعتمد ـ كما يقول المثاليون ـ على إدراكى له وعلى حواسى ، وهذا حق . ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أن جميع هذه المعطيات الحسية قد استحالت من أجل ذلك إلى إدراكات ذاتية . ألا ترى أننى إذا نظرت إلى شيء ما من خلال لوح من الزجاج الأحمر مثلا ، فلاشك أن هذا الشيء سيبدو أمامى أحمر اللون . لكن ما شأن هذا بذاتى ؟ لا شأن له مطلقاً . فاعتماد المعطيات الحسية على أعضاء الحس

لايختلف عن اعتماد رؤيتى لهـذا الشىء من خلال لوح الزجاج الأحمر ، كلاهما ليس له أية علاقة بالذات ، وإن كانت له علاقة تبعية بالوسط الذى تدرك الذات الأشياء من خلاله. وهذا الوسط هو الجسم وأعضاء الحس . ولذلك ، نستطيع أن نقول إن المعطيات الحسية لها علاقة فسيولوحية بالإنسان : بجسمه وأعضاء حسه . فرؤيتى لجسم ماتتأثر دون شك عندما أقفل إحدى عينى مثلا ، أو أضيق فتحة العينين إلى درجة لاتسمح إلا بصيص من الضوء . لكن هذا لا يجعل من هذه المعطيات ذاتية أو عقلية بحال من الأحوال . أما دور العقل أو الذات فى عملية الإدراك فلا يتعدى دور « الانتباه » . فالعقل يوجه انتباهه إلى الشىء . فيؤدى هذا إلى أن يصبح الشىء ماثلا أمامه . ثم يخلى السبيل بعد ذلك إلى الجسم وآلاته لتتم عملية الإدراك .وهذا «الانتباه» يثبت حضور العقل فى عملية الإدراك . الأمر الذى لا يستطيع أحد أن يجادل فيه . إذ لا يعقل أن نقول إن ثمة إدراكا ، ثم نزعم بعد ذلك أن العقل غائب . فحضور العقل فى كل إدراك أمر مفروغ منه . لكنه حضور لايؤدى إلى مكسب أو خسارة : مكسب يؤول إلى العقل أو خسارة تفقدها المادة . إنه لايعنى مطلقاً أن الشىء موضوع الإدراك سيستحيل إلى صورة ذهنية أومجموعة من الصور الذهنية .

حقاً إن العقل قادر على أن يتصور هذه المائدة التى أمامه مثلا على أنها مجرد «فكرة» أو مجموعة من الأفكار وله مطلق الحرية فى هذا. ولكن الذى نريد أن نؤكده أن العقل لن يستطيع بهذه الفكرة أو بهذه الأفكار التى يكونها عن المائدة أن يغير من الوجود المادى للمائدة شيئاً. إذ أن العلاقة التى تربط بين العقل والشىء ليست علاقة عليّة، بحيث يؤدى أى تغيير يطرأ على العقل إلى تغيير مقابل فى الشىء. بل هى علاقة، يصفها فلاسفة الواقعية الجديدة بأنها: «علاقة خارجية».

والحق أن مايدفعنا عادة إلى محاولة إذابة الوجود المادى فى الوجود المعقول، هو مانلاحظه من أن هذا الوجود المادى للشىء يمثل كتلة صماء لا تتغير أو جوهراً لا يتحرك ويتصف دائماً بالثبات، ومن ثم نشعر بأنه ينتمى إلى عالم آخر مختلف عما نحسه فى حياتنا الباطنية من تجدد مستمر. لكن هذا خطأ شائع. فالوجود المادى للشىء وجود متغير غير ثابت. بل إننا لا نستطيع أن نتحدث عن وجود واحد للشىء أو الإنسان. فالمائدة التى أمامى وأخول لنفسى الحق فى الحديث عنها على أنها «مائدة»، ليست فى حقيقة أمرها إلا مجموعة من الموائد المتعاقبة

فى المكان والزمان ، تقابل « الحالات العقلية » أو « الصور العقلية » التى يكونها العقل عنها وتماثلها . والرجل الذى أمامى — مهما أقسم لى رجل البوليس إنه رجل واحد عن طريق التحقق من بطاقته الشخصية أو هويته كما يقول برتراند رسل — ليس فى حقيقة الأمر إلا مجموعة من الرجال ، يختلف كل واحد منهم عن الرجل الآخر ، ويتقيد وجود كل منهم بمكان وزمان معينين ، ثم يرتبط جميعهم برباط عِلّى وثيق . والفكرة العقلية التى أكونها بعقلى عن هذا الرجل ليست فى حقيقة الأمر إلا مجموعة هذه الرجال المتفرقين أو قل إن العقل هو الذى يستطيع أن يربط هذه المجموعة من الرجال بعضهم بالبعض الآخر . ولكن ربط العقل لهم لايغير من واقعهم شيئا . أو على الأصح — إنه يجرى فى منطقة مستقلة من العلاقات الخارجية التى تتمتع بوجودها الموضوعى : أى الذى لا يخضع لتأثير الذات أو العقل ، على الرغم من أنها علاقات تشهد بحضور العقل .

المهم أن هذه المجموعة من العلاقات أو الماهيات أو الأفكار العقلية لا تخضع لتأثير الذات . أضف إلى ذلك أن هذه العلاقات العقلية التى تربط هذه المجموعة من الرجال ليست بالعلاقات الوحيدة التى تقوم بينهم ، فهناك علاقات واقعية أخرى تربط بينهم ، فى المكان

والزمان الخارجيين ، فإلى جانب هذه العلاقات التى تربط بين هذه المجموعة الموقوتة من الرجال والتى تكون فى حقيقة الأمر رجلا واحدا ، هناك علاقات أخرى تربط هذا الرجل الواحد أو تربط صوره المتلاحقة بالأشخاص الآخرين الذين يعيشون معه أو بصورهم المتلاحقة . وقل هذا أيضا بالنسبة إلى المائدة والكرسى وسائر الأشياء المادية التى يزخر بها عالم الأشياء . فالمائدة أو مجموعة الصور المتلاحقة التى تكونها ترتبط بعلاقات كثيرة : بالأشياء المحيطة بها ويتحدد وجودها عن هذا الطريق.

فالمثالية إذن قد بالغت فى الزعم ، بأن العقل يؤثر فى عملية الإدراك حتى يستطيع أن يحيل الوجود كله إلى مجرد فكرة ذهنية أو إدراك ، تختلف أو يختلف اختلافا بيّنا عن هذا الوجود . فقد رأينا أن ثمة جزءا من وجود الشىء ، يصمد أمام الذات فى عملية الإدراك . ويجمل الناس جميعهم يتفقون حول الموضوع المدرك وحول صفاته اتفاقا يختلف اختلافا يسيرا فى التفاصيل، لكن جوهره يظل واحدا . ورأينا كذلك أن غاية ما يستطيع أن يقدمه العقل بصدد الموضوع المدرك ليس إلا مجموعة من العلاقات التى تربط صور وجوده المتلاحقة ربطا لا يؤثر فى هذا الوجود ولا يغير من ملامحه ، لأنه ينتمى إلى عالم خاص

من العلاقات العقلية الموضوعية ورأينا كذلك أن هذا الربط ليس على أى حال هو الربط الوحيد الذى يحدد وجود الشىء ، لأن هذا الوجود يتحدد كذلك عن طريق علاقة الشىء بالأشياء التى تجاوره فى المكان ، أى عن طريق علاقات تجريبية .

* * *

الخلاصة أن وجود الشىء ليس هو إدراكه ، بل يتعدى هذا الإدراك الذاتى ويصمد أمامه ويقاومه .

لكن هذا الوجود الذى يتعدى الإدراك قد أغرى معسكرا آخر من الفلاسفة وهو معسكر الفلاسفة الماديين ، أن يزعموا أن وجود الشىء وجود مادى كله وليس ذاتيا بوجه من الوجوه، وأن إدراكنا للشىء أو لصفاته ليس إلا صدى لوجود الشىء ووجود صفاته باعتبار أنها قائمة فى المادة، وفى هذه الحالة ستصبح الذات الإنسانية أو العقل فى موقف سلبى صرف ، وسنحصر دوره فى تقبل أو تلقى التأثيرات من الخارج . فإدراكى للون الأحمر مثلا لن يكون إلا « نسخة » من الاحمرار الثابت القائم فى الوردة . وقل هذا فى سائر الصفات الأخرى . والذات فى هذه الحالة لن تستطيع إلا أن تسجل تسجيلا أمينا ما هو قائم وثابت فى الخارج .

وهذا تطرف آخر . وهو تطرف خطير لأنه يجعل من

الإنسان « آلة تسجيل » ويلغى فاعلية الذات إلغاء تاما أمام الوجود الخارجى ، لكننا قد رأينا أن فكرة الوجود الخارجى الثابت الدائم ليست بالفكرة الصحيحة لوجود الأشياء ، لأن الوجود الواحد ليس إلا سلسلة أو حلقة متصلة من الوجودات. ورأينا كذلك أن العقل لا يقف موقف العاجز أمام هذه الحلقات المتصلة للوجودات . بل هو الذى يمدها بالعلاقات التى تربط بينها . بل رأينا كذلك أن العقل الإنسانى قادر وله مطلق الحرية فى أن يكوّن لنفسه من مجموعة هذه العلاقات وجودا خاصا ، مستقلا عن الوجود المادى للشىء . ففاعلية الذات إذن فى تصور كهذا لن تكون سلبية بحال من الأحوال . وكل هذا الذى رأيناه لا يقول به الماديون ولا يوافقون عليه ، لكن ليس معنى ذلك ، أننا نوافق المثاليين على ما يذهبون إليه من أن الوجود كله إدراك ذاتى أو أنه من صنع العقل وصوره وتشكيلاته وقوالبه . كلا . إن العقل قادر على خلق هذا العالم من الصور والتشكيلات ولكنه يخلقه لنفسه ، لا ليغير به الكون الذى أمامه. فهو يحترم هذا الكون بما فيه من أشياء. أو بمعنى أصح ، إن بهذه الأشياء ما يجعل العقل يحترمها ، وهى قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها .

* * *

وهنا تبرز أهمية الدور الذى يلعبه الحياد الفلسفى فى الحد من تطرف المعسكر المثالى والمعسكر المادى فى مسألة الإدراك . فالنظرة الحيادية ترى أن الذات على الرغم من أنها تكون حاضرة فى عملية الإدراك وأنها — أو على الأصح — وأن أعضاء الحس المركبة فيها قادرة على أن تلون جانباً من الموضوع المدرك بلونها الخاص، إلا أن هذا لا يبرر على الإطلاق أن نزعم كما يزعم المثاليون أن عملية الإدراك ذاتية كلها ، وأن نحيل الوجود كله إلى الإدراك وندعى أن الأول يساوى الثانى تمـــاماً أو نذهب إلى أن فعل الإدراك ليس إلا عملية «صباغة» ذاتية كاملة ناجحة مائة فى المائة . وذلك لأن ثمة جزءاً من وجود الشىء نشعر بأنه يقاوم ذاتية الإدراك ويستعصى عليها . لـكن هذا الجزء من الوجود الذى يقاوم الإدراك ليس جزءاً خفياً ، أو حقيقة مستورة للشىء يمثله « فى ذاته » كما ذهب الفيلسوف الألمانى كانط ، بل هو جزء مدرك ، ندركه وندرك مقاومته للذات فى الوقت نفسه . والنظرة الحيادية ترى أيضاً أن الماديين قد أصابوا فى إكبارهم للوجود وعدم إذابتهم له فى فعل الإدراك ، لـكن التوفيق جانبهم فى إلغائهم الذات لحساب الوجود ، ونظرتهم إليها نظرة سلبية خالصة ، وزعمهم بأنها لا تستطيع إلا أن تسجل الآثار الحسية الآتية لها من الخارج ،

وبعبارة أخرى نقول إن الفلسفة الحيادية ترى أن الشعور وموضوعه يكونان حقيقة واحدة ذات وجهين ، وأن من واجبنا أن نأخذ وجود كل وجه منهما مأخذ الجد فلا نلغى أحدهما لحساب الآخر . فإذا كان الشىء لا يمكن أن يوجد إلا إذا وجد شعور يشعر به أو ذات تدركه ، كذلك فإن القول بأن الشعور هو وحده الموجود ، أو الزعم بأن الشعور يخلق موضوعه قول مبالغ فيه . لأن موضوع الشعور يعترض الشعور ويجده هذا الأخير ماثلا أمامه ، يستعصى عليه .

* * *

هذه النظرة الحيادية فى الإدراك هى التى عبرت عنها أحسن تعبير المدرسة الواقعية الجديدة أوالنيوريا ليزم، وعبر عنها كذلك هوسرل فى فلسفة الظاهرات التى أنشأها. لكننا لم نقصد فى هذا الكتيب أن نشحن ذهن القارئ بأسماء الفلاسفة وأسماء المدارس الفلسفية . وحسبنا أن يقف على الفكرة العامة التى أردنا أن نسجلها .

ومادمنا قد أشرنا إلى الواقعية الجديدة فى الفلسفة ، فمن المفيد أن نذكر أن الواقعية فى الأدب كما نفهمها الآن لا تعنى مطلقاً تصوير الجانب الشقى القائم فى المجتمع على نحو ما كانت تفعل الواقعية الغربية عند زولا وبلزاك ، ولا تعنى أيضاً الدفاع عن

قضية سياسية معينة ، وتصوير حياة قطاع معين من المجتمع ، هو قطاع الـكادحين على نحو ماتفعل الواقعية فى الاشتراكية المتطرفة. بل تعنى فقط التعبير عن نظرة معينة من علاقة الإنسان بالعالم الخارجي يرى فيها الإنسان أن الأشياء لها نوع من الاستقلال عن عقله ، استقلال لا يحمل معنى طغيانها عليه ، بل يعنى فحسب تعدى وجودها لذاته . لـكن هذا الاعتقاد لا يمنعه مطلقاً من أن يطلق لعقله ، لا بل ولمخيلته أيضاً ، العنان فى تصور الأشياء ، ولا يمنعه من ان يتصور لا بل ويتخيل الأشياء من خلال مجموعة من العلاقات والروابط التى ستكون حينئذ لنفسها عالما خاصاً بها ، ليس مستقلا عن عالم الأشياء فحسب ، بل مستقلا أيضاً عن تدخل الذات وطغيانها ، فى حالة العلاقات العقلية وحدها .

ومن ذلك نرى أن الواقعية مفهومة على هذا النحو ، تبقى على كل من وجود المادة والإنسان معا ، ولا تلغى أحدهما لحساب الآخر ، بل تحتفظ بكل منهما فى مواجهة الآخر .

لكن لابد أن يكون القارئ قد أصيب بخيبة أمل كبيرة عندما أخذت أحدثه فى الفقرة السابقة عن إدراك الوردة الحمراء بعد أن كان قد هيأ نفسه ، فى كتاب كهذا يحمل عنوانا ضخما كعنوان « الحياد الفلسفى » ، للاستماع إلى حديث أكثر خطراً من هذا الحديث .

ولذلك ، فإنى أجد نفسى مضطراً إلى تنبيهه أولا إلى أن مشكلة الإدراك الحسى مشكلة فلسفية أصيلة ، لا بد لكل فيلسوف أن يدلو بدلوه فيها — بل إننا نجد أيضاً أن كلا من عالم النفس والأديب والفنان يشارك الفيلسوف فى الاهتمام بها . ومرجع هذا عندى أنها تقدم للإنسان فرصة هائلة لمعرفة نفسه وتحديد موقفه من العالم الذى يحيط به ، وهو مايكون موضوع هذا النوع من الدراسات الإنسانية . فما أعظم التجربة التى يتمرس بها الإنسان المتفتح لما حوله عندما يحاول أن يحدد علاقته بعالم الأشياء وعالم الأشخاص ، بل عندما يحاول أن يحدد علاقته بهذا العالم الأخير من خلال معرفة موقفه من العالم الأول !! وما أغنى تلك اللحظات التى يمضيها الإنسان فى تأمل الأشياء عند

إدراكه لها ، ليحدد نصيب الذات و نصيب الشيء نفسه فى فعل الإدراك ! ! إن ثراء هذه التجربة وتنوعها ينعكس على فهم الإنسان للحياة و تعميقه لها و ينعكس على فهمه لعلاقاته مع أفراد المجتمع الذين يعيشون معه أيضا .

فالإنسان الذى يدرك الأشياء مبتدئاً من ذاته باعتبار أنها تمثل مركز الثقل فى عملية الإدراك لا بد أن ينتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنه يلعب دوراً رئيسياً فى هذا العالم ، وأنه لولاه لما تم الإدراك . ومما لاشك فيه أن تغلغل هذا الشعور فى الفرد له فائدة عظمى . فهو يقوى شخصيته ويشحذ ذاتيته ، ويجعله ينظر إلى نفسه دائماً على أنه ممسك بزمام العالم ، يقوده ويتحكم فيه، ويأتمر هذا الأخير بأمره . فالفرد فى هذه الحالة يبدو أمام نفسه كالقائد الذى يوقف كل ماحوله ومن حوله رهن إشارته . لكن ليس من شك أيضاً فى أن هذه الثقة بالنفس قد تزيد فتملأ الفرد غروراً . ومن ثم تنتفخ أوداجه بكبرياء زائفة ، ويستخف بما حوله ومن حوله ويهون من أمر واقعه وشكائمه وصدماته . والويل كل الويل فى هذه الحياة لمن يعجز عن الموازنة بين إمكانياته وظروفه ، كما يقول جون ديوى : الويل كل الويل لمن يبلغ اعتداده بنفسه الحد الذى يعميه عن رؤية

الواقع وإدراك الظروف المحيطة به ، مكتفياً بقوة ذاته وبالثقة في إمكانياتها .

ولذلك ، فإني أعتقد أن من الخطأ وصف المعركة التي خضناها وتخوضها الأمة العربية كلها اليوم بأنها «معركة الذات».

حقاً ، إن الأمة العربية بحاجة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى معرفة ذاتها والثقة بنفسها والاعتزاز بمواهب أفرادها واستعداداتهم . لكن هذا لا يكفي . إذ أن حاجتها إلى معرفة ظروفها واستكشاف واقعها أقوى وأشد .

بل إن بوسعنا أن نقول إن ثورتنا لم تنجح إلا لأنها استطاعت أن تقيس هذه الظروف وتعمل ألف حساب لها. وفي هذا يقول الرئيس جمال عبد الناصر في خطابه في المؤتمر التعاوني العام عام ١٩٥٨ مانصه :

«كان كفاحنا ينبع من ظروفنا ، وكنا نتحرك نحو الهدف مرحلة مرحلة » . ومن أجل هذا السبب نفسه يحرص الرئيس في جميع خطبه على تنبيهنا إلى معرفة ظروفنا واستكشاف واقعنا ، ويوجهنا إلى البحث عن الآراء التي تنبع من هذه الظروف وتتمشى معها .

من أجل هذا ، فنحن نعتقد أن من المفيد أن يخرج الإنسان من تجربته مع الأشياء بدرس آخر غير الدرس الذي تلقنه إياه

المثالية الذاتية. لابد أن يشعر أن الأشياء ليست دائماً طوع أمره، وأن وجودها لا يمكن أن ينحل إلى مجموعة من الصور الذاتية التي يراها هو من زاويته الخاصة . ولا بد كذلك أن يشعر بالمقاومة التي تطالعه من الأشياء ، فإن في شعوره بهذه المقاومة مايدعوه إلى احترامها . وفي احترام الإنسان للأشياء احترام للظروف والملابسات التي يوجد فيها ، وربط له بواقعه ، ودعوة له أن يحفل بالوجود العام الذي يمتد بجذوره فيه قبل أن يحفل بوجوده الخاص ، وإقرار منه بأن نجاحه في الحياة لا ينبع من ذاته وحدها ، بل من الظروف التي تحيط به ، ويضعها نصب عينيه ، ويحرص دائماً على أن تجيء أفكاره الذاتية متمشية معها.

والفلاسفة يعبرون عن هذا التوافق بين الأفكار الذاتية والظروف بالتوافق بين الصورة والمادة . ويقصدون بالصورة بداهة، الصورة الذهنية أو التصور الذهني . أما المادة فيقصدون بها كل مايجسد الصورة من مادة وذلك كالرخام الذي يصنع منه التمثال وتتجسد فيه الفكرة التي وضعها المثال في ذهنه عن تمثاله، وكالظروف والمواقف التي تجسد الأفكار الذهنية وتمتد هذه الأخيرة فيها . لكن أشهر الفلاسفة الذين استخدموا تعبير الصورة والمادة فلاسفة مثاليون كأفلاطون ، وأرسطو وكانط ، أرادوا

من وراء استخدامهم له أن يجعلوا مناط الحكم فى العلاقة بينهما هو الصورة وحدها دون المادة . فالصورة عندهم هى التى تشكل المادة ، وتشكلها تشكيلا أوليا عقليا صرفا سواء باعتبارها مفارقة لها أو باطنة فيها .

لكننا نريد فى الفلسفة الحيادية التى ندعو إليها هنا ، وخلافا لما ذهب إليه هؤلاء المثاليون ، أن نقول بتوافق حقيقى بين الصورة والمادة . توافق لانترك فيه الغلبة للصورة على المادة ، ولاننظر فيه إلى المادة على أنها مجرد مناسبة لإبراز إمكانيات الصورة وقدراتها . بل إنها حقيقة واقعة لها من الوجود ، ما للصورة ، وتستطيع أحيانا أن تجبر الصورة على احترامها بل تستطيع ، إذا ما رأت أن الصورة الذهنية بعيدة بعدا شاسعا عنها ، أن تنحيها من طريقها ، وترفضها رفضاً باتا وتتخذ صورة أخرى . ذلك هو الدرس الأكبر الذى يخرج به الإنسان من تحليل مشكلة الإدراك الحسى أو من تحليل علاقتنا بعالم الأشياء .

ولا بد أن يكون القارئ قد لاحظ مناهضتنا للمثالية فى تلك الفلسفة الحيادية التى ندعو إليها هنا . إلا أن المثالية التى نناهضها ليست إلا المثالية الفلسفية التى تمثل نظرة عامة فى علاقة الإنسان بالعالم الخارجى يصر فيها على أن يبدأ من ذاته ، وأن

يرد وجود العالم الخارجى إلى بعض الصور الذاتية التى من شأنها أن تصبغ إدراكه بصبغة خاصة ، وتنقل الوجود من الخارج إلى الذهن ، وتجعله مجرد صورة ذهنية مذابة فى العقل .

أما المثالية فى معناها الشائع،وهو المعنى الأخلاقى الذى نقصد به إيماننا بالقيم أو المثل العليا فلا علاقة لها بما نتحدث عنه هنا ، فليس ثمة ما يمنع مطلقا من أن الفلسفة الحيادية التى تناهض المثالية فى معناها الفلسفى تكون مثالية بهذا المعنى الأخلاقى . بل إننا سنرى بالفعل أن هذه هى صفتها عندما نتناول تطبيقها فى ميدان القيم. ولذلك ، فعلينا أن ننتبه إلى أن دعاة المثالية عندما يأخذون فى تبرير استمساكهم بالفلسفة المثالية ينتقلون من المعنى الأول لها وهو المعنى الفلسفى ، إلى المعنى الثانى ، وهو المعنى الأخلاقى الشائع . ويقولون إنهم مثاليون لأنهم لايريدون أن يهدروا القيم الروحية والأخلاقيةالتى تتفق مع ديننا وتقاليدنا، ولكن بوسعنا أن نقول لهم أيضا ، إننا فى الفلسفة الحيادية التى ندعو إليها هنا لنا مثاليتنا بهذا المعنى الأخلاقى الشائع ، وإن كنا نناهض المثالية فى معناها الفلسفى الأصيل .

* * *

هذا فيما يتعلق بمناهضة الفلسفة الحيادية للمثالية . لكن الدعوة إلى احترام الأشياء والظروف الخارجية والمواقف ، وفى كلمة

واحدة ، الدعوة إلى احترام المادة ، ليس معناه مطلقا إلقاء مقادير الأمور إليها والنظر إلى عقل الإنسان على أنه مجرد صدى لها . كلا . فالفلسفة الحيادية فلسفة بين بين . بين المثالية التى تلغى المادة لحساب الذات ، وبين المادية التى تلغى الذات لحساب المادة وسنشير الآن إلى معارضة الفلسفة الحيادية للمادية .

فالإنسان الذى يبدا إدراكه للشىء من الشىء نفسه ، يمنحه مكان الصدارة ويقف دائما منه موقف المستمع ، لابد وأن ينتهى به الأمر إلى إذابة شخصيته فيه ، وبالتالى فى المادة كلها بما تدل عليه من ظروف ومواقف خارجية . ومن ثم يفقد حرية المبادءة ويترك نفسه دائما نهباً للظروف ، ويفقد سيطرته على المواقف ، وتتضاءل ذاته أمام مايحيط به فى العالم الخارجى .

حقا إن احترامه للأشياء وللظروف يفيده فى التقليل من غروره ويجعله يحفل بما حوله ، ويحد من ثقته الطاغية فى نفسه . لكن يجب ألا يطغى عليه هذا الاحترام للخارج حتى يجعله ريشة فى مهب الريح ، ويمحى فاعليته الذهنية ، ويقنع آخر الأمر بأن يكون مسجلا أمينا لما فى الخارج .

وهكذا نرى أن من الحكمة أن يخرج الإنسان من تجربته مع عالم الأشياء بدرس يختلف عما تلقنه له المثالية والمادية معاً .

حياد بين الوجودية والماركسية

الأصل في الفلسفة المثالية أنها تخاطب الإنسان لأن ثقتها به وبعقله لاحد لها. ولذلك نراها تترك لهذا العقل مهمة تشكيل الإدراك الحسى والظروف الخارجية، على نحو ما رأينا فى الفقرات السابقة. وفلسفة هذا شأنها لا بد أن تعلى من شأن الفرد مادام هذا الفرد يمثل عندها مركز العالم، إلا أنها فى أول نشأتها (عند كبار الفلاسفة اليونان) بل وفى تطورها الحديث أيضا (عند كانط والفلسفات الترنسندنتالية) لم تفهم من الفرد إلا وجوده المجرد، وجوده العقلى: فالفرد عندها هو هذا الإنسان العاقل الذى يمثل عقله عقل كل الناس، وبالتالى فإن إدراكه العقلى للعالم وللأشياء التى يزخر بها لم يكن يمثل إدراكه الشخصى بقدر ما كان يمثل إدراك الناس العقلاء كلهم. أو قل إنه كان يمثل الإدراك الشخصى للفرد، وفى الوقت نفسه، كان يمثل إدراك شخص مجرد هو الإنسان العاقل بوجه عام. ولذلك اتسم التفكير عند هؤلاء الفلاسفة بالطابع الكلى المجرد. ووجدوا فى هذا التفكير الكلى المجرد منقذا لهم من الفردية

التى كان من المحتم أن ينتهوا إليها فى اتجاهاتهم الذاتية .

لكن الفلاسفة الذين مثلوا المثالية بعد هذا التيار العقلى ، وأقصد بهم الفلاسفة الوجوديين ، لم يرضوا عن هذا التجريد الذى سارت فيه المثالية العقلية . ونظروا إلى « الإنسان العاقل » الذى احتكمت إليه هذه المثالية على أنه إنسان وهمى لا وجود له فى الواقع ، ورأوا أن أحكامه ومقولاته ليست إلا إطارات فارغة ، فضفاضة ، بلغت من عموميتها أن أصبحت ضحلة ، هيهات أن تمس القاع . ومن ثم استعاضوا عن هذا الإنسان العاقل المجرد بالإنسان الفرد ، بهذا الإنسان أو ذاك ، بى وبك ، وفضلوا على الإنسان الكلى الإنسان المنتمى إلى مواقف معينة ، المنخرط فى حياة خاصة بعينها ، وآثروا الاحتكام إلى ما أطلقوا عليه اسم « التجربة الحية » أى المعاناة الفردية الوجدانية للمواقف والظروف . ومن هذه الناحية ، علينا أن ننظر إلى الوجودية على أنها نقد للمثالية العقلية لكنها من ناحية أخرى ، وكما أشرنا إلى ذلك الآن ، ليست إلا امتدادا للتيار المثالى .

والذى يعنينا هنا أن نقرره أن الوجوديين عندما استغنوا عن العقل وأحكامه الكلية، لم يكن فى وسعهم أن يتفادوا الفردية التى تؤدى إليها كل فلسفة مثالية تهتم بالإنسان وباتجاهاته الذاتية .

ومعنى ذلك أن الفردية التى كانت قد نجحت المثالية فى إذابتها والحد منها عن طريق التجريد والالتجاء إلى الأحكام والمقولات والقوانين العقلية الكلية ، عادت فظهرت بصورة واضحة فى المثالية الوجودية التى اهتمت بالفرد اهتماما بالغا وأظهرت كل نزعاته الذاتية على المسرح .

حقا ، إن الفلسفات الوجودية بها جانب واقعى من حيث إنها قاومت التفكير العقلى المجرد ، والإنسان العاقل ، واهتمت بوضع الفرد فى العالم وربطه بالمواقف والظروف وشده إلى الجذور التى تحدد كيانه الفردى وتميزه عن غيره ، بل إنها فلسفات واقعية كذلك من ناحية أنها — خلافا لما فعله الفلاسفة الإنجليز — رفضت ان ترجع وجود الأشياء إلى مجرد إدراكها الذاتى ، وذهبت كما يقول سارتر — إلى أن وجود الظاهرة يتعدى الظاهرة نفسها . لكنها مع هذا كله فلسفات مثالية إذا نظرنا إلى نزعتها الفردية المتطرفة وإلى اعتقاد معظم أصحابها ، أن الإنسان فى تجربته مع الأشياء ومع الناس لا يستطيع فى نهاية الأمر أن يصل إلى شىء إيجابى يحفزه إلى التقدم والتكامل الاجتماعى . وفكرة المجتمع نفسها فى الفلسفات الوجودية لا وجود لها على الإطلاق ، إلا من زاوية الفرد ، لأنها لا تعترف إلا بالأفراد الذى يمثل كل منهم عندها

قلعة من الفردانية مقفلة على نفسها . وليس من شك فى أن هذا اتجاه مثالى انعزالى إذا حاولنا أن نفهم المثالية فى معناها الاجتماعى لا فى معناها الفلسفى الضيق .

والحق إن الفلسفات الوجودية قد اهتمت بالفرد كل هذا الاهتمام لا من أجل أن تعارض التيارات العقلية فحسب ، بل من أجل أن تعارض فلسفة أخرى هى الفلسفة الماركسية . فالتيارات العقلية كما قلنا أذابت الفردية عن طريق التفاتها إلى عقل الإنسان المجرد وأحكامه ومقولاته الكلية ، ولكنها ظلت مع ذلك فلسفات إنسانية من ناحية أن الإنسان عندها يمثل قطب الرحى فى إدراك العالم الخارجى ، ومن ناحية أنها بدأت به ولم تبدأ بالمادة ، كما فعلت الفلسفات المادية . أما الفلسفة الماركسية — وهى ليست إلا تسمية أخرى للفلسفة المادية عند انتقالها من ميدان الفلسفة البحتة : ميدان المعرفة والوجود ، إلى الميدان الاجتماعى والاقتصادى — فلم تكتف بأن هونت من شأن الإنسان تجاه المادة بأن جعلت عقله مجرد صدى لهـا ونسخة منها على نحو ما رأينا ، بل هونت من شأنه كذلك فى الميدان الاجتماعى بأن ألغت فردانيته لحساب المجتمع . فالفرد فى الماركسية لا قيمة له تجاه المجتمع ، لأنه يمثل مجرد « ترس » صغير فى دولاب كبير .

ووجود الفرد فى الماركسية ليس ملـكا له بل هو وجود محتوم لا يد له فيه . فمن ناحية الماضى أو التطور التاريخى نرى ان الماركسية قد جعلت وجود الفرد خاضعاً لحتمية مطلقة ، وذلك لأن تطور المجتمعات والتطور التاريخى كله خاضع فيها خضوعا مطلقاً لتطور وسائل الإنتاج فى المجتمع وللحالة الاقتصادية التى وصل إليها هذا الأخير . ومن ناحية الحاضر أيضاً نجد أن نشاط الفرد قد قيدته الماركسية بسلطة « الحزب » وإشرافه وتدخله فى الحياة العامة والخاصة للأفراد ، مع أن الحزب لا يمثل إلا قطاعا واحداً من قطاعات المجتمع ، وهو قطاع البروليتاريا .

فأمامنا إذن فلسفة تنـكر المجتمع وتعلى من شأن الفرد وهى الفلسفة الوجودية . وفلسفة أخرى تعلى من شأن المجتمع وتنـكر الفرد وهى الفلسفة الماركسية . ونريد الآن أن نبين الدور الذى تلعبه الفلسفة الحيادية فى التوفيق بين هاتين النظرتين ، لـكننا لن نصل إلى هذا إلا إذا استطعنا أن نعرف كيف أنـكرت الوجودية المجتمع وكيف أنـكرت الماركسية الفرد ، لأن وضع المسألة فى هذه الصورة المبسطة قد يوحى إلى حد كبير بالسذاجة . إذ أنه ما من فلسفة على وجه الأرض إلا ولا بد أن يـكون لها موقف معين من الفرد ومن المجتمع . فالمسألة إذن ليست مسألة إلغاء

للمجتمع من جانب الوجودية أو إلغاء للفرد من جانب الماركسية بقدر ما هي نظرة كل من هاتين الفلسفتين إلى المجتمع والفرد وموقف كل منهما بإزائها .

فالوجودية لم تلغ المجتمع من حسابها ، ولكنها تصورته على أنه مجموعة من الأفراد ، ليس إلا . وقد يقول قائل : وهل المجتمع شيء غير هذا ؟ والإجابة : بلى . فالمجتمع يشكل دائرة أوسع نطاقاً من الدائرة التي يدور فيها الأفراد كأفراد ، دائرة لها طبيعتها الخاصة ولا نستطيع بحال أن نقول إنها مجرد حاصل جمع الأفراد . فالفرد عندما ينظر إلى أخيه في المجتمع على أنه فرد ، ولا شيء غير ذلك ، لابد أن ينظر إليه على أنه شخصية مستقلة ، أو إرادة تختلف عن إرادته ، لها رغبات ومشروعات فردية بحتة تختلف عن رغباته ومشروعاته هو . ولا بد أن الأمر سينتهي في هذه الحال إلى ذلك « الصراع بين الإرادات الفردية » الذي يحدثنا عنه سارتر في صفحات كثيرة من كتابه الرئيسي: «الوجود والعدم» . وليس من شك في أن هذه النظرة لم ينظرها سارتر إلى الأفراد إلا من أجل أن يؤكد لكل منهم شخصيته الفردية ويجعلها غاية في ذاتها ، ومن أجل أن لا يذيب هذه الفردية في الجهاز الأكبر الذي يضم جميع الأفراد ، وهو

المجتمع . لكن ليس من شك أيضاً فى أن هذه النظرة إلى الأفراد تحطم كيان المجتمع . لأن كل فرد له وجهان : وجه يمثله كفرد ، ووجه آخر يمثله كعضو فى المجتمع . وقد حرص سارتر على أن يبين لنا الوجه الأول للفرد وأغفل وجهه الثانى . وذلك من أجل أن يعارض فلسفتين : الفلسفة المثالية العقلية التى أذابت الفردية فى شكولها وإطاراتها العقلية ، والفلسفة الماركسية التى أذابت الفردية هى الأخرى فى جهاز المجتمع .

والماركسية لم تلغ الأفراد من حسابها ، بل غاية ما يمكن أن يقال فى هـذا الصدد إنها نظرت إليهم على أنهم مجرد أدوات أو وسائل لخدمة المجتمع أو لخدمة طبقة معينة فى المجتمع. ولذلك نجد أن الصراع بين الإرادات الفردية التى تحدثنا عنه الوجودية يختفى ليحل محله صراع بين الطبقات الاجتماعية و بين مراحل التاريخ التى تمر بالإنسانية كلها أو بتاريخ المجتمع الواحد . المهم أننا نجد أنفسنا فى الماركسية بإزاء ضغط من المجتمع وأشكاله على الفرد ، حتى يهصره هصرا .

وقد يقول قائل : وهل لنا أن نتصور المجتمع على خلاف ذلك ؟ والجواب أن المجتمع له وظيفة مزدوجة : فكما أنه يمثل سلطة عليا تحد من الحرية الفردية ، فهو يمثل فى الوقت نفسه

سلطة ترعى هذه الحرية وتنظمها بحيث يؤدى تنظيمها فى النهاية لا إلى إماتتها وقمعها ، بل إلى تنميتها على نحو متوازن يحقق مصلحة الفرد ومصلحة المجموع على السواء .

* * *

وأيا مايكون الأمر ، فإن الوجوديين فى عدائهم للمجتمع والماركسيين فى عدائهم للفرد ، قد أخطأوا فهم العلاقة بين هذين الطرفين . إذ أنهم لم يحاولوا فهمها الا ابتداء من أحدهما ، ومن ثم لم يستطيعوا أن يتصوروا الطرف الآخر إلا على أنه نقيض للطرف الذى بدأوا منه . لكن العلاقة الحقيقية بين الفرد والمجتمع لا تفهم ابتداء من أحدهما بل من العلاقة الدينامية بينهما . بل إن من الخير كل الخير أن لا نتحدث إطلاقا عن نقطة بدء فى هذه العلاقة .

إن الوجوديين عندما بدأوا من الفرد كان عليهم أن يتصوروا المجتمع من زاوية معينة لا يقرهم عليها الكثيرون ، إذ تصوروه على انه يمثل هذا التنين الأكبر الذى تنصهر فيه إرادات الأفراد ، أو على أنه هذا الجهاز السحرى الذى يتحول فيه الفرد بشخصيته المتميزة ومقوماته الذاتية الخاصة التى لا يشاركه فيها أحد غيره إلى فرد أملس ، لا شخصية له ، مجرد رأس فى القطيع ، شخص مجهول يمثل كل الناس ولا يمثل أحداً بعينيه ، شخص تائه فى

المجموع . ومعنى ذلك أن اعتزازهم بفردانية الفرد وإكبارهم لها واتخاذهم نقطة بدئهم منها لم يكن إلا من أجل أن يعارضوا نوعاً خاصاً من المجتمع ، هو المجتمع الجماهيرى ، أو تلك الكتلة الجمعية التى تذوب فيها شخصية الفرد . ومن ثم يصبح من السهل قيادتها واستغلالها .

لكن من حقنا أن نتساءل : هل هذا النوع من المجتمع هو الامتداد الوحيد للأنا الفردى ؟ ألا يعرف كل فرد منا أبعاد جمعية اخرى يغلب فيها البناء على الهدم ، وتسودها روح التسامح بدلا من روح العنف ، ويحتفظ فيها كل فرد بشخصيته بدلا من أن يذوب فى القطيع ؟ ألا يشعر الفرد فى بعض علاقاته الاجتماعية أنه منجذب لها طواعية منه واختياراً ، لا مسوقا إليها أو مغلوبا على أمره فيها ؟

من الصعب إذن أن نهمل كل هذه العلاقات الاجتماعية و نتخذ موقفا عدائياً من المجتمع بوجه عام ، كما يفعل الوجوديون ، بحجة أن شخصية الفرد قد تذوب فى بعض الأبعاد الجمعية للذات الفردية. وعلينا أن نذكر دائماً ضد هؤلاء الوجوديين أن الأنا الفردى لايكتفى بأن يحدد موقفه من الأفراد الذين يعيشون معه باعتبارهم مجرد أفراد « آخرين » ، بل باعتبارهم أفراداً يجمعهم نفس الإطار الذى يضمه هو ، وأعنى به إطار المجتمع .

وبعبارة أخرى ، علينا أن نذكر دائماً ان دائرة « نحن » (المجتمع) هى الدائرة الطبيعية التى تصب فيها دائرة «أنا» ودائرة «الآخر» . وإذا كان الوجوديون يريدون أن يقفوا فى العلاقات الاجتماعية عند دائرتى « أنا » و « الآخر » بحجة أن دائرة المجتمع من شأنها أن تفسد العلاقات التى تدور بين الأفراد باعتبارهم أفراداً ، وذلك بما تفرضه عليهم من ضغط وإلزام ، فبوسعنا أن ننبههم إلى أن دائراة المجتمع لاتشيع الضغط والإلزام فحسب ، بل غالباً مايمشى فيها الضغط جنباً إلى جنب مع التعاطف والانجذاب.

انظر مثلا إلى العلاقة التى تربط لاعب الكرة بأعضاء الفريق ، أو عازف الكمان بالأوركستر ، أو الباحث العلمى بزملائه العلماء ، ثم انظر كذلك إلى العلاقة التى تربط المتعاقدين فى الشراء والبيع مثلا ، أو إلى العلاقة بين الزوجين ، أو إلى تلك العلاقة التى تربط أفراد الفرقة العسكرية بعضهم بالبعض الآخر . . . الخ ، فلا شك أن جميع هذه العلاقات الاجتماعية علاقات تقوم على بعض الضغط والإلزام ، ولكن لا شك أيضاً أن هذا الضغط يسير فيها جنباً إلى جنب مع المحبة والتعاطف . وفضلا عن ذلك ، فهذه العلاقات كلها علاقات بناءة وليست هدامة بحال من الأحوال .

ومثل هذا الكلام نستطيع أن نقوله عن الماركسيين الذين

اتخذوا نقطة بدئهم لا من الأفراد كما فعل الوجوديون ، بل من الطرف المناقض ، طرف المجتمع .

* * *

وكما بالغ الوجوديون فى إكبار فردانية الفرد وإبرازها ، بالغ الماركسيون فى إكبارهم للمجتمع أو لنوع خاص من المجتمع ، هو المجتمع الصارم الذى يسعى إلى تشكيل الأفراد فى نسق واحد أو صبهم فى قالب واحد تنتفى فيه الفروق الشخصية . وإذا كنا قد رأينا أن نقطة البدء التى بدأ منها الوجوديون فلسفتهم قد أدت بهم فى نهاية الأمر إلى معاداة كل العلاقات الاجتماعية البناءة ، أو تشويه صورتها المتعارف عليها والاجتهاد فى إبراز جوانبها المظلمة الشوهاء ، كذلك فإن الماركسيين عندما بدأوا من المجتمع وتصوروه على النحو الذى تحدثنا عنه ، قد أدى بهم هذا الموقف إلى معاداة الفرد كفرد ، والنظر إلى كل ألوان النشاط الفردى على أنها انحرافات تستحق القمع .

وليس من شك فى أن هذه النظرة تقتل فى الفرد شخصيته ومواهبه الفردية ، وتجعله مجرد رأس فى القطيع كما يقول الوجوديون بحق فى نقدهم للماركسية .

علينا إذن أن نجد حلا وسطا بين الوجودية والماركسة. وهذا هو الدور الذى تضطلع به الفلسفة الحيادية . وسنرى فى الفقرة القادمة كيف نهتدى إلى هذا الحل عن طريق تطبيق الفلسفة الحيادية فى القطاع الاجتماعى .

تطبيق الفلسفة الحيادية
فى القطاع الاجتماعى

علينا إذن أن نجد حلا وسطا بين الوجودية والماركسية. لكننا نريد أن نشير أولا — خلافا لما قد يعتقده البعض — إلى أن مهمة الفلسفة الحيادية ليست قائمة فى التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة أو فى تقديم حلول نصفية أو وسطى تتسم بما تتسم به هذه الحلول عادة من سلبية ووقوف فى مفترق الطرق وقفة العاجز. كلا إن مهمتها الرئيسية قائمة فى أن تقدم حلولا إيجابية، تتسم بالصدق والتحليل الجاد لطبيعة الأشياء، والبعد عن « المذهبية » فى التفكير. وهذه الخاصية الأخيرة وحدها كفيلة بأن تبعدها عن التطرف والاندفاع ذلك الاندفاع الذى كثيراً ماتمليه الرغبة فى استكمال بناء المذهب الفكرى فحسب لا الصدق فى التحليل. وقد أتيح لنا أن نلمس هذا الصدق فى التحليل الذى تتصف به الفلسفة الحيادية فى الحلول التى قدمناها حتى الآن فى مشكلة علاقة الإنسان بالأشياء، كما تتضح فى مسألة الإدراك الحسى وفى تحديد موقفنا من المثالية والمادية. إذ أن

الحلول لم تكن حلولا تصفية بقدر ما كانت تحليلات جادة اتسمت بالصدق والأمانة .

وهنا أيضاً ، فى القطاع الاجتماعى ، لن يكون من مهمتنا أن نوفق بين الوجودية والماركسية لمجرد التوفيق ، ولن نبحث فى الجمع بين التيار الفردى والتيار الجماعى جمعاً نسعى فيه إلى أن نأخذ من التيار الأول بعض محاسنه ونضمها إلى بعض محاسن الثانى ليخرج من هذا المزيج مذهب تلفيقى معين . كلا بل سنسعى إلى ماسعينا إليه قبل ذلك وهو صدق التحليل والوصول إلى حل يتفق مع طبيعتنا وظروفنا ، وينبع من واقعنا الاجتماعى .

فالفلسفة الحيادية تبدأ أولا ، بأن تنظر إلى مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع بالصورة التى رأيناها بين الوجودية والماركسية على أنها مشكلة زائفة . وعلماء الاجتماع المعاصرون يرون هذا الرأى أيضاً . فهم يقولون إن محاولة تغليب الفرد على المجتمع على نحو ماتفعل الوجودية أو تغليب المجتمع على الفرد على نحو ماتفعل الماركسية محاولة تثير مشكلة زائفة لاوجود لها إلا فى عقل أصحاب المذاهب الفلسفية . وذلك لأنه لاحياة للفرد بدون مجتمع ، ولا حياة للمجتمع بدون أفراده . والمجتمع لا يمثل سلطة خارجية بالنسبة للفرد ، بل هو ممتد بجذوره فى أعماق الذات الفردية .

ومن الناحية الأخرى ، فنحن نلتقى كذلك « بالأنا » فى كل تشكيلات المجتمع وفى كل أبعاد «النحن». ومن أجل ذلك ، علينا أن ننظر إلى الفرد والمجتمع على أنهما حقيقتان ، كل منهما مكمل للآخر . أما التنافر بينهما فلا وجود له إلا فى أذهان المتعصبين. فكل فرد منا يضطلع بأعباء كثيرة فى المجتمع ويؤدى أدوارا متباينة إما باعتباره أبا أو زوجا أو ابنا أو موظفا أو عاملا أو منتجا أو مستهلكا ... أو غير ذلك ، ولا شك أنه يقوم بكل عمل من هذه الأعمال لا باعتباره فردا اجتماعيا ينتمى إلى هذه الجماعات فحسب ، بل باعتباره ذاتا فردية لها اتجاهاتها الشخصية وميولها الخاصة . ومن المستحيل أن نفصل فى الإنسان بين ذاته الفردية وذاته الجماعية أو نضع خطا فاصلا بين شخصيته ونزعم أن شخصيته الجماعية تتحدد أمام هذا الخط فى حين تكمن شخصيته الفردية وراءه .

ومعنى ذلك أن الفلسفة الحيادية تبدأ فى نظرتها الاجتماعية بتنحية مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع من طريقها باعتبارها مشكلة زائفة ، ثم تقوم بعد ذلك بدراسة حقيقة المجتمع الذى تعبر عنه دراسة علمية تبعد بها عن المذاهب المقفلة والنظريات الجامدة.

وإليك بعض الملاحظات العامة التى تفيدنا فى مثل هذه الدراسة :

١ — إذا كنا قد عرفنا الفلسفة فى أول هذا الكتاب بأنها محاولة لتعميق حياتنا بالكشف عن الأصول والمبادئ العامة التى تؤسس عليها معتقداتنا الخاصة ، فإن بوسعنا الآن أن نتبع نفس المنهج فى تعريف علم الاجتماع ونقرر أن هذا العلم فى تعريفه الحديث ليس إلا محاولة تعميق لحقيقة المجتمع الذى نعيش فيه للكشف عن أبعاده المتعددة وطبقاته الكثيرة .

ذلك أن كل مجتمع من المجتمعات يتكون من طبقات : طبقة نلتقى بها على السطح ، نشاهدها من الظاهر ، الجسم الخارجى للمجتمع (فى عدد سكانه وفى طبيعته الجغرافية وفى حقيقته المورفولوجية الخارجية) . وطبقات أخرى أكثر عمقا من هذه الطبقة الظاهرية ، وتمثل معتقداته ورموزه وقيمه ومثله وعاداته وتقاليده وعرفه ونظمه وتشكيلاته وغيرها . وليس معنى قولنا : إن هذه الطبقات الأخيرة أكثر عمقا من الطبقات الأولى أن قيمتها أسمى منها ، بل نقصد بذلك فقط أنها طبقات أبعد منالا من الأولى ، لوجودها تحت القشرة الخارجية للمجتمع .

٢ — نستطيع أن نميز فى العلاقات الاجتماعية للفرد مع الجماعة بين علاقات مجردة وخفية ، وعلاقات أقل تجريدا وأكثر ظهورا ، وعلاقات ليست مجردة على الإطلاق: أى أنها متحققة

تحققا واقعيا ، وفى الوقت نفسه فإنها تتصف بالظهور التام ولا خفاء فيها . ومعنى ذلك أن العلاقات الاجتماعية تتدرج فى درجة ظهورها وتجريدها ، وتتناسب فى هذا تناسبا عكسيا . فكلما قل ظهورها كانت أكثر تجريدا . وبالعكس ، كلما زاد ظهورها كانت أقل تجريدا .

٣ — ولنبدأ بالحديث عن العلاقات الاجتماعية المجردة الخفية، ففى هذا النوع من العلاقات نستطيع أن نميز بين النظم الاجتماعية (التى نلتقى بها مثلا فى حفل عرس أو إحياء مولد أو تشييع جنازة . . . أو ما إليها) وبين النماذج الاجتماعية (التى نلتقى بها فى الزى الذى يرتديه أفراد المجتمع الواحد أو أفراد طبقة منه ، وفى السلوك الجمعى فى مناسبات معينة كالأعياد القومية ،وفى طريقة الطهى التى تميز أصناف الطعام التى تقدم فى مجتمع من المجتمعات ، وفى الأدوات التى يستخدمها الناس فى حياتهم اليومية ، وفى الرموز المتعارف عليها بين المارة وراكبى السيارات فى عبور الطريق..وما إليها)وبين الوظائف الاجتماعية التى يضطلع بها الفرد الواحد وينتمى عن طريقها إلى قطاعات مختلفة فى المجتمع باعتباره مدرسا مثلا وباعتباره زوجا وباعتباره عضوا فى ناد معين ، وبين المواقف الجمعية التى يتخذها أفراد مجتمع معين بإزاء بعض

الظروف والرموز التي تؤثر في حياتهم وتعبر عن سلوكهم والأفكار والمعتقدات التي تسود بينهم وتعبر عن مثلهم العليا التي يعتقدونها ... وما إليها .

ومن الملاحظ أن هذا النوع من العلاقات الاجتماعية يقوم به الفرد في المجتمع، لا باعتباره عضوا في هيئة أو جماعة معينة من تلك الهيئات أو الجماعات التي تنتشر في المجتمع كالنقابات والشركات والجمعيات التعاونية...، بل باعتباره عضوا في المجتمع فحسب. ولذلك وصفنا هذه العلاقات بأنها خفية من ناحية ومجردة من ناحية أخرى، لأننا لا نستطيع أن نتحقق من وجودها في هيئة أو جماعة، لكننا نستطيع كذلك أن نضيف إلى هاتين الصفتين اللتين تميزان هذا النوع من العلاقات صفة ثالثة ، فنقول: إنها علاقات اجتماعية صغيرة أو محدودة باعتبار أن الفرد حين يقوم بها فإن إحساسه بالمجتمع يجرى في نطاق صغير محدود أقرب إلى التلقائية منه إلى التنظيم . وليس معنى ذلك أنه إحساس ضعيف ، بل نقصد بهذا فقط أن الفرد في هذا النوع من علاقاته الاجتماعية لا يتمثل « المجتمع » بالمعنى الصحيح ، بل يتمثل بالأحرى «الآخرين» . وبعبارة أخرى ، فإن الفرد أو الأنا في هذا النوع من العلاقات لا يصب في المجتمع ، بل في الـ « نحن » فقط .

٤ — لكن علاقات الفرد مع المجتمع لاتظل على هذا النحو من التجريد ولا فى هذه الصورة المحدودة غير المنظمة . بل يسعى الفرد كذلك إلى أن ينظم علاقاته مع الناس الذين يرتبط وجوده الاجتماعى بهم تنظيما محددا أقل تجريدا وخفاء من علاقاته السابقة ، فيدخل فى علاقات جديدة ظاهرة للعيان يشعر فيها بالمجتمع أكثر من شعوره به فى العلاقات السابقة ويسهل على الغير أن يتعرف عليه .

فى هذه العلاقات الجديدة ، نجد الفرد يسعى إلى الانتماء إلى جماعات منظمة يتحدد كيانه الاجتماعى بالانخراط فيها . ونستطيع أن نضرب لهذه الجماعات بعض الأمثلة : ناد رياضى — اتحاد من الاتحادات (اتحاد الأدباء مثلا) — جمعية تعاونية — مظاهرة من مظاهرات الابتهاج أو الاحتجاج — حزب معين — وحدة عسكرية معينة — جمعيات البر والإحسان — عمل مشترك يقوم به نزلاء سجن معين .

وانخراط الفرد فى هذه الجماعات المختلفة غالبا ما يعكس أفكاره ومثله العليا التى يدين بها والقيم الثقافية والدينية والأخلاقية التى يعتنقها . ولذلك، فإن انتماء الفرد فى هذه الجماعات

الظاهرة المحددة يمثل طبقة اجتماعية أكثر عمقا من الطبقة التى ترسم حدودها علاقاته الاجتماعية السابقة .

٥ — على الباحث الاجتماعى أن يقوم بتحقيقاته الاجتماعية فى مختلف هذه المستويات والنظم والنماذج ، وعليه أن يسجل مقدار اندماج الفرد فيها وفى الجماعات المختلفة التى يتحدد كيانه الاجتماعى عن طريقها تسجيلا أمينا ، يعتمد على الوصف ، دون أن يسمح بسيطرة « فكرة سابقة » أيا كانت على تسجيلاته وملاحظاته ، ودون أن يبدأ بعامل واحد يكون قد اعتقد أنه يؤثر وحده فى العلاقات الاجتماعية للفرد ، كأن يبدأ مثلا بالعامل الاقتصادى أو العامل الجغرافى أو البيولوجى أو النفسى أو الروحى ، ويهمل العوامل الأخرى . وبعبارة أخرى ، على الباحث الاجتماعى أن يقف على الحياد فى تحقيقاته الاجتماعية ، ويكتفى بأن يسجل كل ملاحظاته تسجيلا وصفيا بحتا . وإذا وجد أن هذه التسجيلات تتعارض ، فعليه أن لا يأبه بهذا التعارض ، لأنه غالبا ما يدل على الطبيعة المتناقضة للمجتمع نفسه . وعليه أن يتذكر دائما أن المجتمع فى تطوره وتشكيلاته المختلفة لا يخضع لنظام واحد أو لفكرة واحدة بل تتشابك تشكيلاته وتتعقد بحيث يستحيل على الفرد فيه أن يكون له بُعد اجتماعى

واحد بل يخضع فى علاقاته الاجتماعية لأبعاد متكثرة .

ومعنى ذلك أن الدراسة العلمية للمجتمع لا بد أن تتسم أولا وأخيرا ، بطابع الحياد الذى يمنع الاجتماعى من الجرى وراء الأفكار الجاهزة والآراء النظرية ذات الاتجاه الواحد .

٦ — لكن من واجب الباحث الاجتماعى ألا يقتصر فى تحقيقاته على العلاقات الاجتماعية السالفة. وذلك لأنها علاقات تصور روابط الفرد بالآخرين أكثر من تصويرها لعلاقاته مع المجتمع .

حقا ، لقد رأينا أن اندماج الفرد فى جماعة من هذه الجماعات التى تحدثنا عنها فى الفقرتين السابقتين يعكس اندماجه فى المجتمع بصورة ما ، أو يصور علاقته بالمجتمع فى صورة أقوى بكثير من الصورة التى يحققها ارتداؤه لزى معين كما يفعل الآخرون، أو سلوكه مسلكا معيناً فى المناسبات الاجتماعية كما يفعل الآخرون أو تأثره برموز اجتماعية معينة واستجابته لها كما يفعل الآخرون . فمثل هذه العلاقات التى بدأنا حديثنا بها تصور علاقة الفرد مع الآخرين فقط ، ولا تمثل علاقته بالمجتمع بالمعنى الصحيح . أما اندماجه فى إحدى هذه الجماعات التى تحدثنا عنها فى الفقرتين السابقتين ، فيمثل اندماجا اجتماعيا معينا . ولكن الفرد يظل فيها مع ذلك فردا مع الآخرين ، لا مع المجتمع . والفرد لا يصبح فردا فى المجتمع بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة

إلا إذا بحثت علاقاته مع المجتمع ، أو مع الأمة التى يكون أحد أعضائها ، ووضع سلوكه الفردى فى دائرة المجتمع الذى يعيش فيه سواء كان مجتمعا متخلفا أو رأسماليا أو اشتراكيا ، أو من ناحية الحضارة سواء كان مجتمعا شرقيا أو غربيا ، أو من ناحية التطور التاريخى ، سواء كان مجتمعا زراعيا أو صناعيا . أو من غير ذلك من النواحى .

من ذلك نرى أننا إذا كنا قد حرصنا على أن نضع العلاقات الاجتماعية التلقائية التى يقوم بها الفرد مع الآخرين فى نطاق اجتماعى أكثر اتساعا ، وذلك بأن سعينا فى البحث عن علاقات الفرد مع تلك الجماعات والهيئات والنقابات التى من شأنها ان تشعره بالمجتمع أكثر من شعوره به فى علاقاته التلقائية مع الآخرين ، فإننا نحرص الآن أيضا على أن نضع هذه العلاقات الجديدة فى نطاق أكثر اتساعا وشمولا منها ، فى دائرة المجتمع نفسه . وهذه الدائرة هى دائرة المستوى الثالث أو الطبقة الثالثة من طبقات المجتمع .

والباحث الاجتماعى الذى يقف فى تحقيقاته عند المستوى الأول أو الثانى ولا يتعداها إلى هذا المستوى الثالث يقترب من ميدان علم النفس بقدر ما يبتعد عن ميدان علم الاجتماع . فعلم الاجتماع هو علم المجتمع وليس علم علاقة الفرد بالآخرين

فحسب ، وهذا الكلام موجه بصفة خاصة ضد « مورينو » عالم الاجتماع الأمريكي، لأنه تجاهل المجتمع فى أبحاثه التى أجراها فى الاجتماع القياسى واكتفى بتسجيل علاقة الفرد مع الآخرين ، وأرهق نفسه فى الإحصاءات الاجتماعية التى لا تخرج عن هذا النطاق .

* * *

وهكذا نرى أن أهم ما يميز الفلسفة الحيادية عند تطبيقها فى القطاع الاجتماعى، أنها تنحى من طريقها مشكلة التعارض بين الفرد والمجتمع من ناحية ، وتحاول من ناحية أخرى تعميق طبيعة المجتمع لتصل إلى طبقاته المختلفة وتشكيلاته الاجتماعية المتباينة وتكشف عن الأبعاد الجمعية للفرد دون سيطرة من فكرة سابقة أو تغليب لأحد العوامل على العوامل الأخرى .

وفى هذا الإطار علينا أن نفهم الدور الذى يضطلع به أى تنظيم شعبى فى مجتمعنا الجديد . ففلسفة كل تنظيم شعبى يجب أن تقوم على أساس أن الفرد يمتد بجذوره فى المجتمع امتداداً طبيعياً لا قسر فيه ،وبدلا من أن تمنح الفرد حرية عائمة لا يعرف كيف يسلك بحسبها ويرهقه التفكير فيها وفى تحمل نتائجها ومسئولياتها ، بدلا من أن تترك للفرد إمكانية العبث بهذه الحرية العريضة ، واستغلالها فى النقد الهدام الذى لا يهدف إلى شىء ،

اللهم إلا إلى الجلوس على المقاهى والصياح بملء فيه : « يعجبنى هذا » — أو « لا يعجبنى هذا » كما يقول سارتر فى أحد كتاباته — ، بدلا من هذا كله ، تقوم هذه الفلسفة على أن تشعر بالإطار الذى يحتويه وتشعره بأنه مرتبط بقومه ووطنه. وكأنها بهذا تقول له : أنت فرد ، لكنك تعيش فى مجتمع . فلا بأس عليك من أن تنمى ما فيك من فردانية وذاتية . لكن عليك أن لا تنسى أيضاً أنك ممتد فى المجتمع الذى تعيش فيه . ومن ثم عليك أن توجه نفسك ونشاطك هذه الوجهة الاجتماعية . وستكون النتيجة فى صفك دائماً . لأنه بدلا من أن يتحول نقدك وسخطك إلى كلمات تضيع فى الهواء، سيتخذ هذا النقد طريقه إلى التنفيذ ، ويصبح سخطك سخطاً بناء بدلا من أن يكون سخطاً يحرق ، ولا يخلف وراءه إلا الرماد .

ومن ناحية ثانية ، فإن التنظيم الشعبى بمثابة الدائرة الكبيرة التى تضم دوائر أخرى يتداخل بعضها فى البعض الآخر : دائرة الفرد التى تدخل فى دائرة الآخرين ، وهذه الأخيرة تدخل فى دائرة « نحن » ثم تصب كل هذه الدوائر أخيراً فى الدائرة الكبرى : دائرة المجتمع .

القيم فى الفلسفة الحيادية

قيمة الشيء أو السلعة فى علم الاقتصاد مرادفة لسعره أو سعرها ، سواء نظرنا إلى هذا السعر من ناحية تكاليف الإنتاج أو من ناحية مقدار العمل الذى بذله العامل فى إنتاج السلعة أو من ناحية العلاقة بين العرض والطلب ، أو من ناحية فائدة الشيء أو السلعة للإنسان فى حياته المعيشية ... الخ ...

ومعنى ذلك أن تحديدنا لقيمة شيء ما أو لسعره يتطلب أن يكون لدينا معيار أو ميزان نقيس أو نزن به القيمة . لأنه لا قيمة للسلعة فى ذاتها ، بل فى تبادلها أو علاقتها مع شيء آخر . فالقيمة فى هذا الحقل الاقتصادى ليست إلا مجرد « أداة » أو وسيلة لتحقيق شيء آخر .

ويبدو أن الناس فى حياتهم العادية لديهم ميزان أو معيار خفى يزنون به أفعال بعضهم البعض ، وما يحققونه فى دنيا الأفكار والآثار الفنية كذلك . وتحديد القيمة فى هذا الميدان يتوقف على عملية « تقويم ذاتى » من جانب الشخص للأشياء أو الموضوعات أو الأفعال من ناحية الحقيقة التى تشتمل عليها ، أو من ناحية نواحى الجمال التى تحتويها ، أو من ناحية ما تنطوى

عليه من خير أو شر . وهذا هو المعنى الفلسفى لكلمة القيمة .

ولعل أهم ما يميز القيمة فى هذا المعنى أنها علاقة بين ذات وموضوع فى حين أنها تعنى فى الحقل الاقتصادى علاقة بين موضوع وموضوع آخر (العرض والطلب مثلا) فدراسة القيم فى معناها الفلسفى ليست دراسة موضوعية للأشياء أو الأفعال ، وليست دراسة سيكلوجية ذاتية للنفس أو الأنا وللعمليات التى تتعاقب على حياتنا الباطنية ، بل دراسة ذاتية — موضوعية ، قائمة على العلاقة الديناميكية التى تقوّم الذات عن طريقها موضوعات الحق والخير والجمال .

* * *

وثمة فارق آخر بين الاستعمال الاقتصادى لكلمة « القيمة » واستعمالها الفلسفى . ذلك أن قيمة السلعة من الناحية الاقتصادية وكونها مرتبطة بما تحققه من قيمة أخرى — بهذا المعنى العادى ، يجعلها قيمة نسبية متوقفة على ما تحققه أو على ما نستطيع أن نستبدله بها . أما القيمة فى معناها الفلسفى فيبدو أنها ليست نسبية بهذا المعنى على الإطلاق . إذ أنها تظفر بتقدير آخر ، ولا يتوقف احترامنا لها على ما نستطيع أن نضعه بدلا منها فى دنيا الواقع المادى بل على مجموعة من الاعتبارات المعنوية الأخرى التى تنتمى إلى عالم آخر يختلف عن عالم الأشياء . ومجموعة

هذه الاعتبارات المعنوية تجعل للقيمة في معناها الفلسفي وجوداً آخر مستقلا عن الوجود الشيئي . فما هو هذا النوع من الوجود؟ وما مقوماته؟ وما موقف الفلسفة الحيادية منه؟ هذا ماسنراه الآن.

* * *

لعل أيسر وسيلة لتقريب فكرة القيمة في معناها الفلسفي إلى الأذهان من أن نقترب إليها من ناحية « أحكام القيمة » التي تصدرها على الأشياء أو الأشخاص. فحين أقول : « هذه الوردة جميلة » ، أو « هذا عمل قبيح » ، أو « هذا سلوك شرير » أو « هذا إنسان تافه » ، فإني أشعر حين إصداري لمثل هذه الأحكام أنني لست بصدد صفات حسية أدركها إدراكا حسياً في الأشياء أو الأشخاص ، بل بصدد عملية تقويم ذاتي أقوم بها الجمال والقبح والخير والشر والتفاهة وضدها . فأنا لا أستطيع أن أزعم أنني قد أدركت إدراكا حسيا الجمال والقبح والشر والتفاهة ، على نحو إدراكي للاحمرار في هذه الوردة التي أمامي ووصفي لها بأنها حمراء في قولي : « هذه الوردة حمراء » ذلك لأنني قد احتجت لكي أصدر الأحكام الخاصة بالجمال والقبح وما إليها إلى إشراك ذاتي كطرف هام في الحكم .

وأهمية إشراك الذات هنا لا ترجع إلى أنها ، أي الذات ، تمثل

طرفا فى إدراك حسى معين ، أصف فيه ما أدركه أو أسجله أو - كما يقول المثالبون - ألون عن طريقه الإدراك ، وأنقله من الخارج إلى الداخل بأن أجعله لا مجرد احمرار قائم فى الوردة بل لوناً أحمر أدركه أنا أو تدركه ذاتى كما يتراءى لها أن تدركه.

كلا . إن أهمية إشراك الذات فى الأحكام الخاصة بالجمال والقبح والخير والشر ، ترجع إلى أن الذات هنا تقدر ولا تقرر ، تقوّم ولا تسجل ، تزن ولا تصف . وتقديرها أو تقويمها أو وزنها للأشياء أو الأعمال التى أمامها يرجع إلى انها تضع أمامها معياراً أو مقياساً تقيس به الجمال والقبح ، أو الخير والشر . ومعنى ذلك أن الذات فى مثل هذه الأحكام تعمل فى مستويين : مستوى الشىء أو العمل الذى أمامها ، ومستوى المعيار الذى تزن به هذا الشىء أو ذلك العمل . ولذلك سميت هذه الأحكام بالأحكام المعيارية أو التقديرية أو التقويمية فى مقابل الأحكام الوصفية التقريرية التسجيلية التى أقتنع فيها بوصف ما أراه من صفات محسوسة أو بتسجيل آثارها الحسية الصرفة فى ذاتى .

لكن هب أننى بدلا من أن أقول : « هذه الوردة جميلة » أو هذه الوردة أجمل من تلك » قلت « إننى أفضل أكل السمك على أكل اللحوم » . فمثل هذا الحكم الأخير ليس حكما وصفيا

قنعت فيه بتسجيل أوصاف السمك أو أوصــاف اللحم ، بل هو حــكم تقديرى تناولت فيه قيمة السمك وقيمة اللحوم بالنسبة لى ، ثم وازنت بينهما وفضلت السمك على اللحوم. لـكن هل معنى هذا أن مثل هذا الحـكم نستطيع أن نقول عنه إنه حــكم معيــارى ؟ كلا . فمعيارية هــذا الحـكم زائفة .

ولـكى تتحقق من هذا: ضع أمام عقلك الحـكم الذى أقول فيه : « هذه الوردة جميلة » أو الذى أقول فيه : « هذه الوردة أجمل من تلك » إلى جانب الحـكم الذى أقول فيه : « أفضل أكل السمك على أكل اللحوم » ، وقارن بينهما . فستشعر لتوك أن ثمة شيئاً يجعل للحكم أو للحكمين الأولين قيمة أكثر من قيمة الحـكم الأخير . وذلك لأن الحـكم المعيارى الصحيح لا يقوم فقط على إشراك الذات ولا على تقديرها لشىء أو عمل ما وإظهار استحسانها أو استهجانها له ؛ بل يجب أن يكون مصحوبا بالشعور الضمنى بأن ما أصدره من حــكم ليس وقفاً علىّ وحدى ولا يستند على مجرد تفضيلى الشخصى لأمر من الأمور أو ميلى إليه ، بل على أن الحـكم الذى أصدره يكون مصحوبا بمشاركة الآخرين معى فيه أو — على الأقل — بأن هذه المشاركة ممكنة . فأنت إذا قررت فى حــكمك أنك تفضــل السمك

على اللحوم ، أو العكس ، فلن يسألك أحد عن سبب تفضيلك لهذا أو ذاك . أما إذا قررت فى حكمك . أن هذه الوردة أجمل من تلك ، أو أن هذا السلوك ينطوى على خير أكثر من ذاك ، فسيشعر المستمع لك أنك قد تعرضت لأمر يهمه كما يهمك ، وأن من حقه أن يناقشك فيه. وسيسألك من فوره عن المعيار الذى استندت إليه فى تقديرك هذا أو فى إصدارك لمثل هذا الحكم .

ومعنى ذلك أن الحكم المعيارى الصحيح ليس حكما فرديا ، بل حكم كلى يقوم على الاعتقاد بأن ما أراه يصلح لأن يراه الغير ، وما أفضله من الممكن أن يفضله الغير كذلك .

وفى كلمة واحدة ، نستطيع أن نقول إن الحكم المعيارى الصحيح على الرغم من أنه يقوم على تدخل الذات ، إلا أننا يجب أن لا نستنتج من وراء ذلك ، أنه حكم ذاتى أو شخصى ، إذ لا بد له من نوع من الموضوعية يخرجه من دائرة الفردانية ويجعله عاما بين أناس كثيرين .

هذا الكلام يجب أن يكون أساساً فى مناقشتنا لكل مايدور حول الفن والأخلاق . إذ أن مجرد التشكيك فيه لن يكون له معنى إلا هدم مبحث القيم وإلغاء علمى الجمال والأخلاق .

إن ما أقصده حقا حين أقول إن هذه الوردة جميلة ، هو أن

أقول : « ينبغي أن تكون جميلة » أو « يجب » أن تكون كذلك ، أى أنها كذلك لا فى عينى وحدى بل فى أعين الآخرين أيضا : أى أنى أسعى فى مثل هذا الحكم أن يكون ملزما لى ولغيرى ، أو أن يتضمن ضربا من « الإلزام » أو « الموضوعية » يخرجه أو تخرجه عن دائرة الذات الفردية . وهذا هو معنى المعيارية الصحيحة فى الفن والأخلاق، لأن الأحكام الجمالية والأخلاقية ليست مجرد أحكام تقويمية (تفترض تقويم الذات وتدخلها) بل هى فى صميمها أحكام معيارية (تفترض وجود عنصر أو معيار عام يجعل الحكم التقويمى عاما أو مشتركا بين الناس) .

* * *

والسؤال الذى علينا أن نسأله الآن لأنفسنا هو : لم أشعر أمام الحكم المعيارى الصحيح أنه ليس خاصا بى وحدى، بل يصلح أن يتفق معى بشأنه غيرى من الناس ؟ أو كيف نحصل على هذه الموضوعية التى تجعل الحكم التقويمى حكما معياريا بالمعنى الصحيح ، أى ملزما لى ولغيرى ؟ .

تصدى كانط والمثاليون العقليون للإجابة على هذا السؤال ، فقالوا : إن الناس يختلفون فى تقديراتهم الذاتية، ولكنهم يتفقون أمام « القانون » العقلى أو « الحكم » العقلى ، لأن العقل

هو الملكة المشتركة بينهم والتى تستطيع وحدها أن توحد بين تقديراتهم وتخرجها من نطاق الذاتية الفردية إلى مجال الموضوعية الكلية الشاملة . ففى ميدان الأخلاق مثلا ، إذا أردت أن أصدر حكما أخلاقيا صحيحا ، على أن أتأكد من شىء واحد ، هو أن هذا الحكم لم يكن من وحى عاطفى بل من إملاء عقلى ، وأنى فى الوقت الذى اتخذته قاعدة أخلاقية لنفسى يستطيع غيرى من الأشخاص العقلاء أن يتخذوه قاعدة لأنفسهم ، وأنى عند إصدارى له لم أراع أو أحترم إلا شيئا وحدا هو إنسانيتى أو طبيعتى العاقلة .

لكن هذا الاتجاه كان اتجاها صوريا شكليا أبعد كانط وأصحابه عن المادة : مادة التفكير ومادة السلوك أو الفعل الأخلاقى ومادة التذوق الجمالى . واكتشف الفلاسفة الذين جاءوا بعدهم أنهم قدموا لنا صورة للقيم بعيدة عن حياتنا ، ومجموعة من الأوامر والنواهى الصورية ، وقوانين الواجب العقلية . وفى ميدان علم الجمال ، مجموعة من الأحكام الجمالية الخالية من المضمون.

ولقد فطن هؤلاء الفلاسفة إلى أن الأحكام التقويمية المعيارية لها سحر آخر يجذب كثيراً من الناس حولها ، يختلف عن هذا الجفاف الذى أحاطها به كانط وأصحابه ، ويبعد بها

عن تلك الشكلية التى صبغوها بها . إن الناس يشعرون بأن دنيا القيم ليست غريبة عنهم ، لأنها تعيش بينهم وتملأ عليهم حياتهم . والخطأ الأكبر الذى ارتكبه كانط وأصحابه أنهم عندما أرادوا أن يبعدوا الأحكام التقويمية عن نطاق الذات الفردية ، ويمنحوها نوعا من الموضوعية تراءى لهم أن هذا لن يتأتى إلا إذا أسرفوا فى الأوامر والقوانين العقلية التى تقوم على « ماينبغى أن يكون » أو « ما يجب أن يكون » .

ولقد رأينا حقا أن الأحكام المعيارية تقوم على الفعل « ينبغى » أو « يجب » . لكن المبالغة فى هذا الاتجاه من شأنه أن يفقد القيم حيويتها ويحيطها بنوع من الجمود ، ويطبعها بطابع شكلى . ولكى نتفادى هذه العيوب كلها ، علينا أن نقرب عالم القيم من الواقع الذى نعيش فيه ، ونربط الفعل « يجب » بالفعل « يكون » أونربط بين « ماينبغى أن يكون » و « ما هو كائن » . ولن يؤدى هذا بطبيعة الحال إلى أن تصبح الاحكام التقويمية أحكاما وصفية ، فقد رأينا استحالة هذا نظرا لاختلاف طبيعة كل من هذه الأحكام . فالأحكام التقويمية كما رأينا ، تعمل فى مستويين : مستوى الشىء أوالفعل الذى أمامى ، ومستوى المعيار الذى أقوم به هذا الشىء أو ذلك الفعل . الأمر الذى لا وجود له فى الأحكام الوصفية . ورأينا

كذلك أن المعيار الذى تقوم عليه الأحكام التقويمية أو المعيارية الصحيحة به نوع من الإلزام الذى من شأنه أن يلزمنى ويلزم غيرى من الناس بتصديقه . لكن هذا الإلزام — وهذا هو ما نضيفه هنا — يجب أن لا يكون إلزاماً شكلياً عقلياً جامدا ، بل ينبغى — لكى يضمن الحياة — أن نشعر بأنه قريب منا يتصل بحياتنا ، بواقعنا ، بما هو كائن .

علينا إذن أن نهتدى فى دنيا القيم إلى موضوعية أخرى غير هذه الموضوعية العقلية الشكلية التى قدمها لنا كانط وأصحابه ، موضوعية تنبض بالحياة وتعيش بيننا . لكن هذا لا يعنى مطلقاً أن هذه الموضوعية سنلتقى بها فى الوجود الشيئى المادى . فنحن نؤمن بأن القيم لها عالمها المستقل الذى يختلف عن عالم الأشياء ، ونؤمن بأن القيم ليست ولا يمكن أن تكون شبيهة بهذه الوقائع المادية التى أرجعها إليها الماديون .

* * *

والخلاصة أننا نريد أن ننتهى فيما يتعلق بوجود القيم إلى فلسفة بين بين: فلسفة حيادية تمنح القيم وجوداً يختلف عن هذا الوجود الصورى العقلى الذى نجده عند المثاليين العقليين ، وعن الوجود المادى الشيئى الذى نجده عند الماديين . وبالتالى فإن موضوعية هذه القيم ، تلك الموضوعية التى تخرج القيم عن نطاق الذات

الفردية وتجذب الناس إليها وتجعلهم يتفقون حولها ، لا بد أنها ستختلف عن موضوعية الوقائع المادية من ناحية وعن تلك الموضوعية الشكلية الزائفة التى أغرقها فيها المثاليون العقليون من ناحية أخرى . وسيتطلب منا هذا أن نستعرض استعراضا خاطفاً بعض النظريات المعاصرة فى القيم . وسنرى فى ختام عرضنا لهذه النظريات أن الفلسفة الحيادية فى القيم ليس معناها فقط أن وجود القيم سيحتل مكانا وسطا بين الوجود الصورى والوجود المادى ، أو مختلفاً عنهما معا ، بل معناها كذلك أن القيم لن تكون تحت رحمة الحرية الإنسانية ، على نحو ما يريد الوجوديون أن يصوروها لنا باعتبار أن الإنسان عندهم هو خالق القيم والمتصرف فيها ، ولن تكون — من ناحية ثانية — مجرد صدى ايديولوجى لبعض الوقائع المادية التى توجد فى أسفل الهرم وتوجد القيم فى أعلاه ، على نحو ما يريد الماركسيون أن يصوروها لنا . وهى حيادية بهذين المعنيين الرئيسيين . وإن كنا سنرى معانى أخرى لحيادها كذلك .

* * *

تصور بعض الفلاسفة القيم على أنها « وقائع » . لكن اختلفت نظرتهم إلى هذه الوقائع . فنهم — وهؤلاء هم أتباع

مذهب اللذة — من نظر إلى القيمة على أنها اللذة الحسية التى نستطيع أن نجرى عليها المقاييس المختلفة ، فيتضح لنا مثلا أن ثمة لذة لها شدة أكبر من الأخرى أو تستغرق وقتا أطول من الأخرى، فتزداد قيمتها فى نظرنا . وقد تطورت هذه النظرة الكمية إلى اللذة باعتبارها القيمة الكبرى عند « هوبز » فأصبحت تشير إلى حالة من السرور، وعند « فرويد » فأصبحت تدل على قوة حيوية دافعة لكل ألوان النشاط الإنسانى ، وهى القوة التى أطلق عليها اسم « الليبيدو » والتى تخصصت فى مدلولها بعد ذلك فأصبحت تدل على القوة الجنسية . وهذه النظرة إلى القيمة الكبرى على أنها اللذة او ما يشابهها رأت أن أنواع النشاط أو الفاعلية عند الإنسان من الممكن أن نتصورها على شكل هرمى يوجد فى أسفله اللذة أو السرور أو المنفعة أو الليبيدو ، وفى قمته توجد الإيديولوجيات التى اصطلح على تسميتها بالقيم أو المثل الأخلاقية والروحية والدينية والفكرية والجمالية . فعند فرويد مثلا ، نجد أن القيم الدينية والأخلاقية والجمالية لا قوام لها بذاتها ، بل هى صورة من صور الليبيدو لا تتحقق فيها هذه الليبيدو فى حالتها الطبيعية بل فى حالة استعلاء. فالنشاط الفنى عنده ليس إلا صورة من الصور المتطورة

التى نستطيع عن طريقها تفريغ شحنة الليبيدو. والنشاط الدينى كذلك ما هو إلا تطور للحنان الذى يشعر به الطفل نحو أبويه عندما يفقدها بتقدمه فى العمر فيرتمى — متأثراً فى ذلك بعقدة أوديب المعروفة — فى أحضان الأب . . . وهكذا .

ولذلك ،فعلى الرغم من الاختلاف القائم بين هذه النظرة إلى القيم والنظرة الماركسية ،فإننا نستطيع أن نتحدث عن وجود وجه شبه بينهما ، من ناحية نظرة كل منهما إلى القيم باعتبارها وقائع، ومن ناحية تلك الصورة الهرمية التى قدمتها كل منهما للقيم . لكن الماركسية بدلا من أن تضع فى أسفل الهرم وقائع اللذة وما نحوها وضعت الوقائع الاقتصادية التى نلتقى بها فى المجتمع وأدوات الإنتاج التى يعتمد عليها هذا المجتمع . ونظرت إلى الإيديولوجيات التى فى قمة الهرم على أنها مجرد صور ومظاهر لهذه الوقائع الاقتصادية .

وإذا وضعنا فى اعتبارنا أن الماركسية إلى جانب أنها فلسفة مادية كونها مادية تاريخية ، لاحظنا أنها جعلت ظهور الإيديولوجيات فى المجتمع مرتبطا بالفترة التاريخية التى يمر بها هذا المجتمع فى تطوره من حالة البدائية إلى حالة الرق إلى النظام الإقطاعى فالرأسمالى فالاشتراكى .

غير أن أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية (دوركهيم وتلاميذه)

قد غيروا من هذه النظرة إلى المجتمع ، بحيث لم نعد معهم بإزاء مادة المجتمع بل بإزاء روحه ، ممثلة فى هذه القوة القاهرة المقدسة التى أضفوها على المجتمع وأحاطوها بجو من السحر والقهر والإلزام ؛ ونظروا إليها على أنها الأساس فى كل القيم الأخلاقية والدينية والفنية . ولذلك نراهم يرجعون كل عملية من عمليات التقويم الفنى أو الأخلاقى أو الدينى إلى مجموعة من الطقوس والتراتيل والتقاليد والظواهر الاجتماعية المختلفة .

* * *

كل هذه النظريات فى القيم على الرغم من أن أصحابها ينتمون إلى مذاهب فلسفية مختلفة ، فإنها قد اتفقت فى نظرتها إلى القيم على أنها « وقائع » ، تستمد وجودها من « أساس » معين ، ليس هو الإنسان على أى حال . بل ما يجرى فيه أو ما يتعاقب عليه من لذات أو قوى حيوية تحركه من الداخل ، أو ما يؤثر فيه من الخارج من قوى اقتصادية أو ظواهر اجتماعية . فالإنسان فى جميع هذه النظريات مسرح تظهر عليه القيم ، وليس خالقاً للقيم . ولذلك فإننا نستطيع أن نسميها بالفلسفات المادية أو غير الإنسانية باعتبار الدور المتواضع الذى تركته للإنسان ، وباعتبار أن القيم عندها لم تكن إلا مجرد وقائع ، وقائع غير مادية فى بعض الأحيان . وهذا نقد عام يوجه ضد كل هذه الفلسفات

إذ أنه لا وجود للقيم إلا إذا أخذنا فى اعتبارنا الإنسان الذى يقوم ، ونظرنا إليه على أنه شىء آخر غير مجرد المسرح الذى تظهر عليه القيم .

* * *

وهناك فلاسفة آخرون اتفقت كلمتهم على أن ينقلوا مركز الثقل إلى الإنسان باعتبار أنه الخالق الحقيقى للقيم، وباعتبار أن كل تقويم أخلاقى أو جمالى لا بد أن يبدأ منه . فالإنسان فى هذه النظريات هو الكائن المقوِّم ، لا ينتظر تقويما يفرض عليه من الخارج : من الطبيعة أو المجتمع أو حتى من ذاته التى يقف من رغباتها وميولها السيكلوجية المختلفة موقف المتفرج .

فقد رأى كانط مثلا أن الإنسان أو — بمعنى أدق — أن العقل الإنسانى هو مصدر كل تقويم . فالخير عنده هو ما يراه هذا العقل خيراً . والجمال عنده قائم كذلك فى الحكم العقلى دون غيره . وقد سبق أن وجهنا النقد ضد هذه النظرية ، من ناحية هذا الطابع العقلى الصورى الجاف الذى صبغت به القيم . فلسنا بحاجة إذن إلى العودة إليه . وحسبنا أن نلاحظ أن كانط على الرغم من أنه بدأ من الإنسان إلا أن الإنسان الذى قدمه لم يكن إلا ذلك الإنسان المجرد الذى يظهر من خلال القوالب والمقولات

العقلية ، والذى يقول عنه كانط : إنه يمثل كل الناس مع أنه لايمثل فى الحقيقة أحداً منهم .

ولقد جاء الفلاسفة الوجوديون فبدأوا هم أيضا من الإنسان باعتباره مصدر القيم وخالقها . لكن الإنسان عندهم هو الإنسان الفرد الذى لا يصدر فى أى فعل من أفعاله وفى أى تقويم يقوم به عن أى قانون عقلى أولى ، أو عن أى نموذج أو أساس سابق ماديا كان أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو دينيا . شىء واحد فقط يحدد أفعال الإنسان وتقويماته ، ونعنى به الحرية : الحرية البشرية الخالصة . لكن الحرية عند الوجوديين ليست حرية فى الهواء بل حرية ملتزمة ، يوجد الإنسان فيها ملتحما مع مجموعة من المواقف التى لايملك معها إلا ان يختار . فالإنسان عند سارتر ، نراه دائما على أهبة الاستعداد للقيام بعمل ما ، وهو فى سباق دائم مع نفسه من أجل تحقيق إمكانياته . لكن تحقيق الإمكانيات على الصورة التى رسمها لنفسه فى « مشروعه » الذى بدأ منه أمر عسير . فالرياح تأتى بما لا تشتهى السفن . والإمكانيات تصادف عقبات كثيرة ، تلتقى فيها إرادة الإنسان مع إرادات الآخرين ، وتتشابك فى صراع لاهوادة فيه، صراع يؤدى فى نهاية الأمر إلى أن تصبح الإمكانيات الأولى إمكانيات

غير ممكنة . وهكذا يجد الإنسان نفسه منذ البداية مضطرا إلى السلوك فى الحياة، لأنه ملتحم فى مواقف تلزمه بالفعل ولا يملك بإزائها إلا أن يختار . وهو فى هذا يخلق لنفسه مجموعة من القيم أو الأهداف التى يريد أن يحققها ، لكنه سرعان ما يتبين أن هذا غير ممكن . ولذلك فإن التعريف النهائى للقيم عند سارتر ، أنها مجموعة من « الإمكانيات غير الممكنة » . والشعور الإنسانى عنده أو ما يطلق عليه فى بعض الأحيان : « الشعور من أجل القيمة » يتأرجح دائما فى حركة محلية بين رغبة الإنسان الجامحة فى تخطى ذاته وتحقيق إمكانياته وبين شعوره بأن هذه الإمكانيات تتسرب من أمامه وتفلت من بين يديه ، وكأنها قبض الريح . فالإنسان قد كتبت عليه الحرية ، وكتب عليه أن يخلق لنفسه مجموعة من القيم والأهداف . وكتب عليه كذلك أن يراها تفلت من بين يديه . فيزداد شعوره بالهم ويدرك أخيرا أنه ليس إلا « فقاعة من الانفعال » كما يقول سارتر .

والنقد العام الذى نوجهه ضد هذه النظرة الوجودية أنها أقامت القيم على أساس فردى خالص ، بحيث لا نستطيع أن نتحدث عن موضوعية القيم فى الفلسفة الوجودية مع أننا رأينا سابقا ، أن الحديث عن القيم يستلزم البحث عن موضوعية ما .

هذا فضلا عن أن تلك النظرة الفردية إلى القيم قد انتهت بأصحابها إلى نظرة تشاؤمية عدمية رأت فى الإنسان مجموعة من الإمكانيات غير الممكنة .

* * *

أمام تلك النظريات التى بدت فيها القيم على أنها مجموعة من الوقائع وبدا فيها الإنسان على أنه مجرد « مسرح » تظهر عليه هذه الوقائع ، وهذه النظريات الأخرى التى تصورت القيم على أنها تقويمات ذاتية تبدأ من الإنسان ، وتصورت هذا الإنسان أو عقله على أنه نقطة البدء فى كل تقويم ، تستطيع الفلسفة الحيادية أن تلعب دورها .

وأول ما يجب أن نلاحظه فى هذا السبيل أن القيم ليس لها وجود شيئى بل وجود خاص نستطيع أن نسميه بالوجود الضمنى. وهى ليست بوقائع . بل الأحرى أن نقول إنها ماهيات . وذلك لأننا لا نستطيع أن نعين لها موضعا من المكان أو الزمان على نحو ما نفعل مع الأشياء أو الوقائع المادية أو الشبيهة بالمادية . بل نشعر على العكس من ذلك بأنها تهوّم فى أفق حياتنا ، وتحلق حوالينا .

لكن ما عسى أن تكون هذه الماهيات التى تمثل ذلك الوجود الضمنى : وجود القيم ؟

الأصل فى الماهية أنها تصوير لذات الشىء ، وهو ما نصل إليه فى علم المنطق عن طريق الحد أو التعريف . وذلك لأن الحد ـ كما يقول عنه ابن سينا فى « منطق المشرقيين » ـ هو « القول المفصِّل المعرِّف للذات بماهيته » . ومعنى ذلك أن الوصول إلى الحد أو الماهية يقتضى معرفتنا بذاتيات الشىء وترتيبها فى جنس وفصل ، ويقتضى من باب أولى تصوير حقيقة المحدود ، ويقتضى كذلك بالضرورة علماً سابقا بالمحدود ليتسنى لنا معرفة ماهو ذاتى من صفاته فيؤخذ فى الحد ، وماهو غير ذاتى أو عرضى فيترك . وهذا أمر شاق يتعذر الوصول إليه فى أغلب الأحيان . وقد فطن علماء الأصول المسلمون والفقهاء والمتكلمون من قديم إلى صعوبة الحد الأرسططالى الذى يقوم على التوصل إلى كنه الشىء أو ماهيته الذاتية وأوردوا حججاً كثيرة فى نقده . ولجأ ابن تيمية مثلا فى كتاب « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » إلى طريقة أخرى للوصول إلى الحد . وذلك عن طريق « التمييز بين المحدود وغيره » . وهذا التمييز يحصل بالوصف اللازم للحد ، وبتكوين ماهية اعتبارية للشىء ، غالباً ماتستند على تعيين خاصة الشىء وحدها .

هذا النوع من الماهية الاعتبارية هو الذى نحتاج إليه فى عالم القيم . فليس من الضرورى أن نكون على إلمام تام بذاتيات القيمة ، أو نتصورها تصورا ذهنياً واضحا تماماً ، أو نعرّفها تعريفاً جامعاً مانعا ، بل يكفى التمييز بينها وبين غيرها عن طريق الوصف بالخاصة . ومما يساعدنا على ذلك أن الإنسانية ، عبر تاريخها الطويل ، فى ميدان الدين والثقافة والأدب والفن والاجتماع والتاريخ والسياسة ، قد استطاعت أن تكوّن لنفسها « أنماطا » أو « نماذج » معينة للقيم المختلفة ، اقترنت بشخصيات معروفة استقرت معالمها أو كادت. بل إن كل مجتمع من المجتمعات قد استطاع عَبر حضارته وتراثه الروحى والقومى والأدبى والفنى أن يستخلص لنفسه كثيراً من هذه النماذج . مثل نماذج الجمال والكمال والبطولة والكرم والحب العذرى وإيثار الوطن والفداء والتضحية فى سبيل الواجب والجهاد فى سبيل العقيدة والتقوى والإيمان . ونماذج أخرى مقابلة للقبح والخسة والجبن والبخل والحب الشهوانى والخيانة والكفر بنعمة الله والإلحاد ؟ هذه النماذج وأشباهها تستقر معالمها على صورة ماهيات اعتبارية ، يسهل على الناس قراءة تاريخها وتتبع أخبارها والإهابة ببعضها وإبعاد بعضها الآخر من طريقهم بحسب الظروف ، ومن ثم

يسهل عليهم عقد المقارنات بينها والتمييز بين خصائصها للوقوف على ملامحها. وهى تكوّن فى حياة الناس عالما خاصاً بها: عالما له نوع من الموضوعية، لأنها والشخصيات التى تمثلها أصبحت بالنسبة إليهم خارج حدود الزمان والمكان. وأصبحوا يشعرون أن وجودها الضمنى الموضوعى يقاوم إراداتهم الفردية ويتعدى نطاق وجودهم الخاص.

* * *

هذه النماذج أصبحت بالنسبة إلينا جميعاً «مثلا». هنا ولا بد أن يقفز إلى الخاطر اسم الفيلسوف الذى اقترنت باسمه هذه الكلمة الأخيرة، ونعنى به أفلاطون صاحب نظرية المثل. فمن المعروف أن أفلاطون قد قدم لنا نظريته تلك ليؤكد للناس أن هذه المظاهر الحسية المتغيرة التى يشاهدونها فى عالم الحس والشهادة، وأن هذه الأفعال الجزئية التى يقومون بها فى دنيا السلوك ويعرفون من خلالها أن هذا الفعل أو ذاك يشير إلى الشجاعة أو العفة أو العدالة أو الحب، وأن هذه القصيدة أو المعزوفة أو اللوحة أو التمثال مما يشير إلى الفن، ليست كلها إلا مظاهر للحقيقة وللخير وللجمال. أما الحق والخير والجمال فى ذاتها، فهى مثل عقلية ثابتة، أزلية أبدية، مفارقة للعالم الذى نعيش فيه. وقد رسخ فى الأذهان أن أفلاطون بنظريته تلك

فيلسوف مثالى ، جعل الحقيقة مفارقة للمحسوسات ، ورأى فى هذه المحسوسات أنها لا تقوم بذاتها ، ولا تكفى نفسها ، ولا تستطيع أن تقف على أرجلها وحدها . بل هى بحاجة دائمة إلى عالم المعقولات أو المثل لتستمد منه الصور الحقيقية لثالوث الحق والخير والجمال .

وهذا الذى رسخ فى الأذهان عن أفلاطون حق ومعروف كما قدمنا، لكن ما نريد أن نضيفه هنا — وهو ما فطنت إليه المدرسة الواقعية الجديدة أو النيورياليزم — أن نظرية المثل عند أفلاطون سلاح ذو حدين . فهى نظرية مثالية . كما قدمنا ، وهى فى الوقت نفسه نظرية واقعية ، لأن أفلاطون أراد بوضعه المثل مفارقة للأشياء والأفعال أن تكون بمنأى عن تأثير الأفراد فى دنيا الإدراك والسلوك ، أى أنه أراد أن يحتفظ للحقيقة بضرب من الموضوعية ، وأراد أن يمنحها وجوداً تتعدى به تأثيراتنا الفردية ومانراه نحن فيها من زوايا متعددة .

لكن أفلاطون نظراً لقرب عهده بالأسطورة قدم لنا هذه المثل فى صورة أسطورية ، وتصورها على أنها حقائق أزلية أبدية ثابتة . أما النماذج والأنماط التى نتحدث عنها هنا فى عالم القيم ، فهى الصورة الجديدة للمثل الأفلاطونية . وهى صورة لم

يعد للمثل فيها هذا الوجود الأزلى الأبدى الذى أراده لها أفلاطون ، بل أصبح وجودها قريباً إلى أذهاننا ، نابضاً بالحياة بيننا . لأن المثل فيه غدت نماذج مستوحاة من ديننا وتاريخنا الروحى والأدبى والثقافى ومن حضارتنا فى مناحيها المختلفة . لكن هذه الصورة الجديدة للمثل تشترك مع الصورة التى قدمها أفلاطون فى أن لكل منهما هذا الوجود الموضوعى الضمنى الذى وصفه أفلاطون بالمفارقة ووصفناه من جانبنا بأنه يهوِّم فى أفق حياتنا خارج حدود المكان والزمان الحاليين .

والسؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا الآن هو : ماحرصنا فى أن يكون للقيم هذه الماهيات الاعتبارية أو هذه النماذج والأنماط التى تكفل لها تلك الموضوعية التى تحدثنا عنها ؟ .

لقد قصدنا من وراء ذلك ثلاثة مقاصد ، فقد أردنا أن نعارض أولا النظرة التى لا ترى فى القيم إلا مجموعة من الوقائع المادية أو الشبيهة بالمادة والتى ذهب أصحابها فيها إلى أن القيم إما نسخ من هذه الوقائع وإما صدى لها . وأردنا ثانياً أن نعارض النظرة الوجودية التى تجعل القيم تحت رحمة الفرد باعتبار أنه خالقها وباعث وجودها. وأردنا ثالثاً أن نقدم موضوعية أخرى للقيم تختلف عن تلك الموضوعية الصورية الشكلية التى قدمها لنا كانط وأصحابه :

موضوعية تنبض بالحياة ، قريبة منا وبعيدة عنا فى نفس الآن ، موضوعية نستلهمها بين الحين والآخر فتبعث فى وجودنا حية أمام ناظرينا وتستنهض هممنا وعزائمنا ، وتقيد سلوكنا بتقاليدنا وحضارتنا .

وبهذا تستطيع الفلسفة الحيادية عن طريق هذه النماذج أو الأنماط للقيم، أن تقدم لناموضوعية حيادية تختلف عن موضوعية الوقائع المادية التى نلتقى بها فى الوجود الشيئى ، وعن الموضوعية العقلية الصورية عند كانط . ومن ناحية ثانية فإن الإنسان فى هذه النظرة الحيادية لن يكون ذلك الفرد الخالق للقيم كما نلتقى به عند الوجوديين ، ولن يكون مجرد مسرح تظهر عليه القيم كما صوره لنا الماديون . الإنسان فى هذه النظرة يلتقى بتلك النماذج ، كما يلتقى الشعور بموضوعه عند هوسرل . وما دام يلتقى بها ، فمعنى هذا أن لها وجوداً موضوعياً مستقلا عنه وعن أفعاله ، ومعناه أنه لن يكون خالقها أو مبدعها . ومن الناحية الأخرى لن يكون الإنسان هنا مجرد مسرح للقيم ، لأنه هو الذى سيبعث الحياة فى هذه النماذج ، وهو المطالب بأن ينقلها من وجودها الضمنى الماهوى إلى الوجود الواقعى ، وهو المطالب كذلك بأن يتمثلها ويحيلها إلى غايات وأهداف ، وهو المطالب أيضاً بأن يبحث لها أثناء تحققها الفعلى عن الشكل المناسب الذى تظهر لنا فيه

وعن الفعل المناسب الذى يحققها . وفى كل هذا سيكون الدور الذى يلعبه الإنسان فى دنيا القيم دوراً إيجابياً كاملا .

* * *

فالحديث عن القيم لن يكمل إذن إلا إذا تناولنا إلى جانب ذلك الوجود الضمنى الماهوى للقيمة : شكل القيمة الذى تتحقق فيه ، والفعل الإنسانى الذى تتحقق به . ولن نستطيع هنا أن نتحدث تفصيلا عن هذين العنصرين الأخيرين وهما أساسيان فى وجود كل قيمة . لكننا سنكتفى بالإشارة إليهما إشارة عابرة ، من وجهة نظر الفلسفة الحيادية التى نتتبع تطبيقها فى عالم القيم .

فكل قيمة لابد أن تتخذ فى تحققها شكلا أو صورة أو هيئة معينة. فهذا المكتب الذى أكتب عليه الآن ، وهذا الكرسى الذى أجلس عليه ، ما قيمتهما ! إن قيمة المكتب قائمة فى الشكل الذى اتخذه بحيث أصبح صالحا لأن يكتب عليه ، وقيمة الكرسى قائمة فى الشكل الذى اتخذه حتى أصبح صالحا للجلوس فوقه . وقل هذا فى سائر الأشياء . فقيمة هذه القطعة من « الموبيليا » مثلا قائمة فى الصورة التى اتخذتها حتى أصبحت صالحة لأن يوضع فيها ما يوضع ، وقائمة أيضاً فى هذه الخطوط المنسجمة التى ميزت شكلها وجعلتها تبدو جميلة فى أعيننا . وقيمة هذه الزهرة

فى لونها وشكلها واتساق أعضائها وتناسق أجزائها . والفنان الذى يقوم بنحت تمثال معين أو رسم لوحة أو كتابة مسرحية أو نظم قصيدة يكون مقودا فى عمله الفنى بتحقيق الانسجام أو التوافق بين الخطوط والأجزاء والألوان والكلمات . والرجل الفاضل الذى يريد أن يقوم بعمل الخير ، لابد له أن يهتم بالصورة التى سيتحقق فيها هذا العمل . فالإحسان إلى الفقير عمل من أعمال الخير ، ولكنه قد يكون فى السر أو فى العلن ، وقد يكون بالنقود أو بالملابس أو بالطعام أو بشراء أسهم فى إحدى الجمعيات الخيرية ... الخ، ورجل الخير يجد نفسه مضطرا إلى اختيار أحد هذه الأشكال دون الأخرى . لا ، بل إن عدم توفيقه فى اختيار الشكل قد يسىء إلى العمل نفسه . فإذا أحسنت إلى فقير جائع مدمن للخمر بأن أعطيته نقوداً لكان فى اختيارك لهذه الصورة من صور الإحسان، فى هذه الحالة المعينة ، تشويه لهذا العمل الخير ، وإنقاص من قيمته . إذ قد يستغلها هذا الفقير الجائع فى شرب مزيد من الخمر . أو ما إليه .

والاهتمام بشكل القيمة هو اهتمام بالقيمة وهى فى سبيل التحقق، أو هو اهتمام بالبحث فى « مجال » القيمة . ذلك أن لكل قيمة مجالا تتحقق فيه ، شبيهاً بالمجال المغناطيسى . لكن هذا المجال

الأخير له نطاق لا يستطيع أن يتعداه ، لأنه يقف عند النقطة التى تصل إليها شحنة المغناطيس . أما مجال القيمة ، فلا يمكن أن نحدده هذا التحديد الكمى ، لأن مداره يظل دائماً مفتوحا يتقبل إمكانيات لا حصر لها . والسر فى ذلك أن ما يحرك مجال القيمة ليس قوة مادية ينتهى أثرها عند حد معين ، وترسم آثارها على شكل خطوط أفقية أو رأسية أو بيضاوية مثلا ، بل إن ما يحركها هو « معنى » يكسبها قوة اندفاعية هائلة . وهذا المعنى قد يكتسب أعماقا جديدة ويزداد ثراؤه فى الفترات التى تزدهر فيها القيمة ، وقد تمر به فترات أخرى ينكمش فيها ويتضاءل حتى تكاد تعصف به يد النسيان . ولو كان الأمر فى القيمة أمر مادة فقط ، أو شكلا أو هيئة معينة فحسب ، لما قلنا مثلا : إن هذه القصيدة رديئة لأنها مجرد نظم حسن كان أو رديئاً ، وليست شعرا ، ولما قلنا إن هذه اللوحة خالية من الفن لأنها مادة بلا روح ، ولما قلنا إن هذا الفعل من أفعال الشجاعة لا معنى له ، على الرغم من توفر شكل الشجاعة فيه .

بيد أن الحديث عن شكل القيمة ومعناها حديث واحد ، يجرى فى مجرى واحد . ومن المتعذر أن نفصل بينهما ، أو — على الأقل — فإن من واجب الفلسفة الحيادية أن لا تؤثر أحدهما

دون الآخر . . . وهذا التعاون بينهما مما تستلزمه طبيعة الأشياء نفسها . فالشكل الحسن المتناسب يزيد من حسنه معناه . والمعنى الجيد لا يكتمل إلا إذا وجد الشكل المناسب الذى يصب فيه .

ويعبر عن هذا التعاون بين الشكل والمعنى فى الأدب نثرا وشعراً بالتعاون بين اللفظ ومعناه، أو بين حسن الصياغة وجودة التصوير . فالألفاظ لا تطلب وحدها ، بل تطلب من أجل المعانى، لأنها أوعيتها . ولذلك فإن أهميتها الحقيقية لا تظهر إلا من حيث مواقعها من الجمل ودلالتها فى السياق . والمعانى أيضاً لا تطلب فى الأدب وحدها ، وإلا فسيصبح الأدب حكمة أو فلسفة . بل تطلب من أجل تأليف الصورة الأدبية المراد تأليفها . وهذه الصورة تتطلب هيئة لفظية لتصبح أبهى وأكثر أثراً فى النفس .

وقد استطاع عبد القاهر الجرجانى فى نظريته فى « النظم » أن يعبر أحسن تعبير عن هذا التعاون بين اللفظ والمعنى .

والحق أن الفكرة التى أجاد صاحبها هضمها وتمثلها يأتى التعبير عنها دائما سلسا رقراقا ، وتسعى إليها الكلمات فى يسر ، كما يقول بوالو الشاعر الفرنسى فى بيتيه الشهيرين . ومن ثم فإن المفاضلة بين المعنى واللفظ فى الصورة أو القيمة الأدبية تخلق مشكلة مصطنعة لا وجود لها إلا فى أدمغة المذهبيين ، ومن واجب الفلسفة الحيادية أن تقضى عليها .

ويعبر عن هذا التعاون نفسه بين الشكل والمعنى فى الفن بعامة ، أو فى القيمة الجمالية بالتعاون بين الشكل والمضمون . والمقصود بالشكل فى العمل الفنى هو قوة التعبير عن أحاسيس الفنان ، ويقصد به أيضاً التناسق بين العلاقات أو النسب القائمة بين الأصوات أو الألوان أو الأجزاء أو الكلمات . أما المضمون فالأصل فيه أنه يمثل أحاسيس الفنان ومشاعره لأن العمل الفنى قد لا يكون له معنى عند الفنان إلا مجموعة هذه المشاعر ، والمتعة الفنية فى الإحساس بها ثم تفريغها فى شحنة ذات شكل جمالى . ولكن هذا لا يحدث أبداً . فالفنان إنسان أولا وقبل كل شىء . ومن المتعذر أن نعزل مظاهر نشاطه الفنى عن أوجه النشاط الأخرى التى يقوم بها فى الحياة . ومادمنا قد سلمنا بأن الفنان إنسان يحيا فى الحياة ، فلا بد له — أراد أو لم يرد — أن يتأثر بما يتأثر به سائر عباد الله ، ولا بد له من أن يشارك فى حياة المجتمع الذى يعيش فيه ، ويكوِّن هو أحد أفراده ، فى مختلف التيارات الاجتماعية والسياسية والخلقية والدينية التى تسود فيه . والفنان بالإضافة إلى ذلك يعرض فنه للناس ، ويريد أن يفهم عنه هؤلاء الناس ما يقول . ولذلك ، فالفن لا يمكن أن يكون ضرباً من اللعب ، والفنان لا يقدم فنه للناس على أنه مجرد مسلاة لأنه

إلى جانب تحقيقه لمتعته الفنية يهدف دائماً إلى غاية أخرى وراء هذه المتعة . أما من يزعم بأن هذه ليست من صميم العمل الفنى لأنها خارجة عنه ، فهو يثير بهـذا مشكلة مصطنعة لا وجود لها فى الواقع ، ويقدم لنا صورة غريبة للفنان لا تعيش بيننا ولا نعرفها . والاحتجاج بأن مراعاة الفنان لحضارته ومجتمعه وقوميته من شأنه أن يفرض عليه ضغطا معينا لا تكون له وجاهته إلا عندما يشعر الفنان بأنه مضطر إلى مسايرة اتجاه معين اضطراراً فيه قسر وإرغام ، وكذلك عندما يتحول الفنان إلى بوق يردد شعارات بعينها . أما الفلسفة الحيادية التى تعتقد بأن الفرد يمتد بجذوره فى المجتمع امتداداً طبيعياً لا قسر فيه ، فن واجبها أن توسع من معنى المضمون بحيث يشمل إلى جانب أحاسيس الفنان الغاية التى يهدف إليها وراء هذه الأحاسيس ووراء التعبير عنها . وبذلك نقضى على مشكلة أخرى من تلك المشاكل الزائفة المصطنعة التى لا وجود لها إلا فى أدمغة المذهبيين، والمعول فى كل هذا على الصدق فى التعبير .

* * *

والإنسان الفرد ؟ مادوره فى الصورة التى رسمناها لعالم القيم ؟ لقد تركنا له مهمة اختيار الشكل ، ومهمة التوفيق بين

الشكل والمعنى أو المضمون ، ومهمة جذب هذا النمط أو ذاك من أنماط القيم —الماهيات — إلى الوجود الفعلى ، ومهمة اختيار الفعل المناسب الذى يحقق به الماهية فى الوجود ، وتصبح عن طريقه القيمة — الماهية — هدفاً أو غاية ، يلقى به أمامه ويسعى وراءه ويشحذ كل همته فى إدراكه والوصول إليه . والفعل الإنسانى هنا ليس مجرد همزة وصل تنتقل بها القيمة من الوجود الماهوى إلى الوجود الغائى ، بل هو مرحلة هامة فى سبيل تحقيق القيمة نفسها . فهو الذى يطور معنى القيمة عند صاحبها ، وهو الذى يدخل على ماهيتها كثيراً من التعديلات والإضافات . والإنسان فى كل هذا حر . لكنه يشعر أن هذه الحرية محوطة بكثير من القيود، فمراعاة الفنان لألوان الصياغة ومراعاته للتناسب بين أجزاء العمل الفنى وبين أجزاء المادة الخام التى يصنع منها هذا العمل ، ومراعاته للمضمون الذى يشتمل عليه إنتاجه وللغاية التى يهدف إليها منه، والتقاؤه قبل هذا وأثناء هذا ،بنماذج القيم التى تهوم فى أفق حياته وتذكره بتقاليده وحضارته كلها ، كل هذا من شأنه أن يحد من حريته أثناء تحقيقه للقيمة الجمالية . وقل هذا أيضاً فيما يتعلق بالقيمة الأخلاقية . لأن الشكل الذى يحقق به الإنسان هذا الفعل أو ذاك له قيمته فى إدراك معنى

الفضيلة وتعميقها . والتوفيق فى اختيار الشكل المناسب فى أعمال الخير يعد خطوة هامة فى سبيل فهمنا للفضيلة وتحقيقها فى الآن نفسه .

والإنسان عندما يهم بتحقيق قيمة معينة جمالية كانت أو خلقية ، يشعر بأن ثمة نموذجا لها يهوّم حواليه ، ويضطر إلى مراعاته وتقييد نفسه به . وهذا النموذج يقدم له رواسب حضارته الروحية والثقافية والقومية فى طبق طائر ، يظل يدور حول الفرد فلا يستطيع عنه حولا.ولا يملك فكاكا منه . ثم هو يجد نفسه أيضا محوطا بكثير من الأشكال ، عليه أن يختار أحدها . ويجد نفسه كذلك منخرطا فى ظروف ومواقف كثيرة عليه أن يراعيها ويعمل لها ألف حساب . وهو بإزاء نموذج القيمة لايملك شيئا ، وحريته أمام هذه الماهيات الاعتبارية الضمنية لاتكاد تبين.أما فى اختياره للشكل المناسب وللفعل المناسب اللذين تتحقق بهما القيمة فهو يحقق حريته . لكن الحرية هنا ، ليست حرية خلق بل حرية اختيار . وإذا كنا قد تحدثنا هنا عن « المواقف » التى يجد الإنسان نفسه منخرطا فيها وعليه أن يراعيها ، فإننا لانقصد بها تلك المواقف المائعة اللزجة التى يتحدث عنها الوجوديون ويتركون الفرد فيها حائراً بين الإقدام

والإحجام ، ويصورون فيها إقدامه — إن أقدم — تصويراً فرديا بحتا ، بريئاً من كل دافع ، مجرداً عن كل غاية . الأمر الذى يجعل الفعل فى نهاية الأمر فعلا فاتراً خالياً من الحماس . كلا . بل نقصد بها مواقف واضحة ، تهب عليها نفحات المجتمع ، وتهوم فى أفقها نماذج أو أنماط تستند إلى رواسب حضارته الدينية والثقافية والأدبية والفنية والاجتماعية والتاريخية والسياسية ، ويجدها الفرد أمامه فيقيد نفسه بها ، ثم يجد نفسه فى نهاية الأمر مضطراً إلى جذب أحدها فى الوجود الفعلى ليتخذ منه غاية أو هدفا . ومن ثم نجده يسعى بكل همته إلى اختيار الشكل المناسب والفعل المناسب اللذين يساعدانه على بلوغ هذا الهدف . لكن لعلنا قد لاحظنا أن هذه النفحات التى تهب على الفرد من المجتمع لم تكن انعكاسا لظروف أو وقائع اقتصادية ، ولا تخضع فى وجودها وظهورها إلى أية ضرورة تاريخية أو أى صراع بين الطبقات ، على نحو مايصورها لنا الفلاسفة الماديون . فالفرد يتقبلها قبولا حسنا ، قبولا يشعر فيه بأنها امتداد طبيعى له .

* * *

حياد بين الفرد والمجتمع ، بين الماهية والوجود ، بين الصورة والمادة ، بين اللفظ والمعنى ، بين الشكل والمضمون ، بين الحرية

الخالقة للقيم والقيم — الوقائع — بين الإنسان المبدع للقيم والإنسان الذى يتلقى القيم من الخارج ، ويقنع بأن يكون مجرد مسرح تظهر هذه القيم عليه .

* * *

تلك هى الأشكال المختلفة للحياد التى تضعها الفلسفة الحيادية نصب عينيها عند تطبيقها فى دنيا القيم .

وقد يظن أن مادفعنا إلى البحث عن هذه الأشكال من الحياد فى عالم القيم ، لم يكن إلا مجرد الرغبة فى الاهتداء إلى حل وسط يجمع بين محاسن الأطراف المتناقضة فى مزيج تلفيقى ، لكن هذا ظن خاطئ . فهذه الأشكال من الحياد تتفق تماما مع ظروفنا وتنبع من واقعنا وتتمشى مع تقاليدنا الروحية والحضارية ، شأنها فى ذلك شأن حيادنا الإيجابى فى المجال السياسى : ذلك الحياد الذى نعلم جميعاً أنه لم يكن وليد رغبة فى التلفيق أوالتوفيق بين المذاهب السياسية وإيجاد طريق وسط بينها، بل كان نابعاً من ظروفنا ومتمشياً مع واقعنا .

خاتمة

ليس يكفى أن تنتشر الفكرة أو تذاع بين عدد كبير من الناس،لنتخذ من هذا دليلا على حياتها بينهم ولنطمئن إلى استمرارها فيهم . فالمعيار الكمى هنا ، وإن كانت له قيمته فى تواتر الفكرة بين أفراد الجيل الواحد ، فليس هو الذى يضمن لنا تمكنها من النفوس وانتقالها من جيل إلى جيل . أما رسوخ هذه الفكرة فى العقول ، واستقرارها فى نفوس أفراد الحضارة الواحدة ، عَبْرَ الأجيال المختلفة ، فمعياره عندى قائم فى قدرة هؤلاء الأفراد على تعميقها ، والوقوف على جميع اتجاهاتها ومنحنياتها ، واكتشاف أبعاد كثيرة لها . فعن هذا الطريق وحده تستحيل الفكرة إلى مبدأ ، وتكتسب وجودا جذريا تصبح بعده كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء .

وفكرة الحياد الإيجابى التى انتشرت وذاعت بين أبناء الشرق العربى فى هذه الأيام المجيدة التى يعيشها العرب اليوم ، وأصبحت مبدأ رسميا لهم فى المجال السياسى الدولى ، لجديرة بكل دراسة وتعميق إن كانوا حقا يريدون لها الحياة والاستمرار .

وليس هذا الكتاب الذى أقدمه اليوم إلى القارئ العربى إلا إحدى المحاولات التى يجب أن تبذل فى هذا السبيل ، والتى أرجو مخلصاً أن تتبع بمحاولات أخرى ، تناقش فيها هذه الفكرة من زاوية أو زوايا أخرى ، أو يلقى فيها ضوء أكثر على بعض الجوانب التى لم يساعدنى حجم هذا الكتيب على تناولها أو الإفاضة فيها .

* * *

وأيا ما يكون الأمر ، فقد بدأنا بحثنا بأن تساءلنا أولا: عما إذا كان من حقنا أن نعالج حيادنا معالجة فلسفية أم لا . وعن طريق تعريف الفلسفة بأنها تعميق للحياة ، وكشف عن الأصول والمبادئ العامة التى تؤسس عليها معتقداتنا الخاصة ، استطعنا أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب ، باعتبار أن فكرة الحياد أصبحت تمثل ، فى حياة كل منا ، أحد معتقداته الخاصة . وبعد تفرقة أقمناها بين فلسفة المواقف وفلسفة المذاهب ، وبين فلسفة الوجود وفلسفة المعرفة ، استخلصنا أن فلسفتنا فى الحياد ليست فلسفة مذهبية ، بل فلسفة مواقف ، واستخلصنا كذلك أن حيادنا لا ينتمى إلى دائرة المعرفة ،

بل إلى الوجود السابق على المعرفة والمستقل عنها . ثم أخذنا بعد ذلك فى تتبع مبدأ الحياد فى ميدان الإدراك الحسى ، بين الذات والموضوع أو بين المثالية والمادية ، وتناولناه أيضاً كحياد بين الفرد والمجتمع أو بين الوجودية والماركسية ، ثم انتقلنا بعد ذلك إلى تطبيقه فى ميدان الدراسات الاجتماعية . وأخيراً عالجنا وضع القيم فى الفلسفة الحيادية ، وقدمنا صورة لها تتفق أولا مع تقاليدنا وحضارتنا الروحية والثقافية ، وتقف ثانياً فى وجه ما قدمته لنا الفلسفات المادية والوجودية والعقلية المثالية فى دنيا القيم . ولكى ندفع شبهة شائعة ، اتهم فيها الغربيون الدين الإسلامى بأنه دين التواكل ، كنا نود أن يمتد بنا البحث فى ميدان الدين ، من زاوية خاصة ، هى زاوية الوضع الأنطولوجى لإله الإسلام وعدم ارتباط تصوره بالزمان المستمر ، بل باللحظة الخاطفة . لنرى تطبيق الفلسفة الحيادية فى هذا الميدان الخاص .

وبهذا يصل البحث بنا إلى خاتمة مطافه . لكن هذا القدر يكفى.

* * *

وكل ما أرجوه أن تؤدى محاولة ربط مبدأ الحياد بكل هذه الميادين الفلسفية الصميمة ، وتطبيقه فى جميع هذه المجالات التى

رأيناه يعمل فيها ، إلى توضيح تصورنا عنه ، وتوسيع نطاقه ، واكتسابه خصوبة وثراء .

والحق إن غاية ما سعينا إليه فيما قمنا به ، هو أن نربط هذا المبدأ بالحياة نفسها ، بالحياة الواعية الجادة فى أعمق مستوياتها ، أى الفلسفة . وذلك من أجل أن نضمن له الحياة ؟

يحيى هويدى



مطابع دار القلم بالقاهرة